





48 = 150

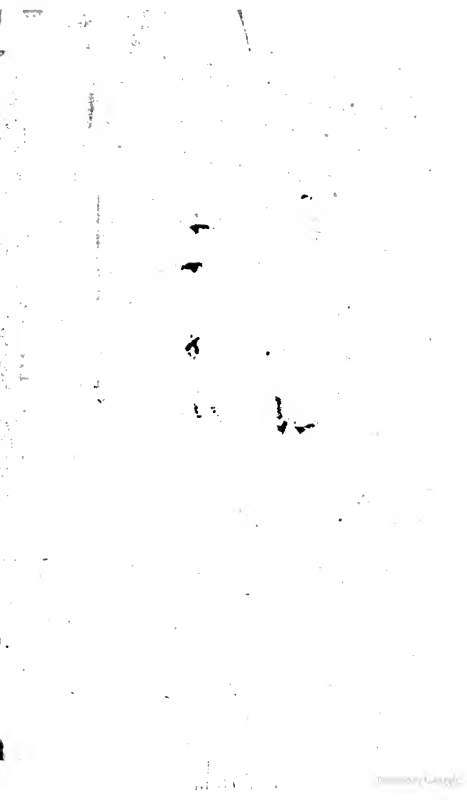
C. 4

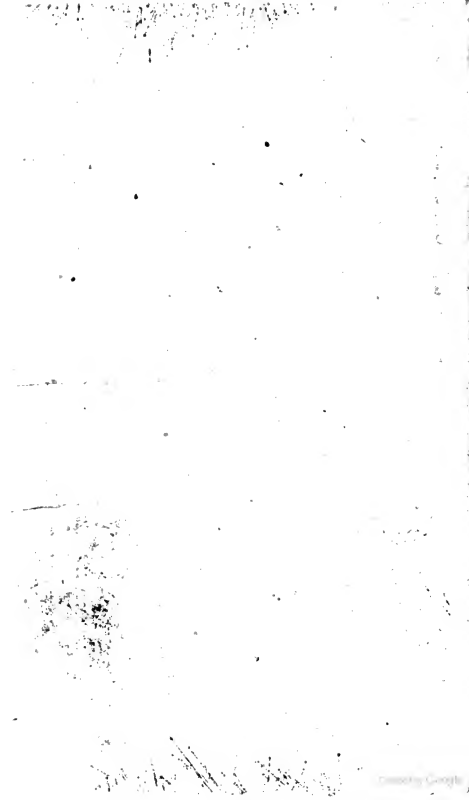
S. B

O. 8

N. 11-13







REFLEXIONS PHILOSOPHIQUES

ET

THEOLOGIQUES

SUR LE

NOUVEAU SYSTEME

De la Nature & de la Grace.

LIVRE PREMIER.

TOUCHANT

L'ORDRE DE LA NATURE.



A COLOGNE,
chez NICOLAS SCHOUTEN.

M. DC. LXXXV.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

LIBRARY

1000

1000

1000

1000

1000

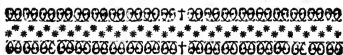
1000

1000

1000

1000

1000



A V I S

*Touchant deux nouveaux Livres du
P. Mallebranche.*



O I C Y enfin après bien des retardemens , dont les causes ne sont pas inconnues , le premier livre contre le nouveau Systême de la Nature & de la Grace. Le second suivra incessamment : & j'en dirois autant du 3.^{me} sans un incident qui est survenu.

Ce sont les trois Lettres du P. Mallebranche contre ma *Défence* , dont il ne traite que deux points : L'un , en quel sens il met en Dieu ce qu'il appelle *l'étendue intelligible infinie* : L'autre , s'il a eu raison dans la recrimination qu'il m'a faite , en m'accusant d'avoir dogmatisé sur la matière de la Grace. Pour tout le reste , (à l'exception de quelques faits de nulle importance sur lesquels il a crû se devoir justifier , ce qui fait le sujet de sa 3. lettre) il a jugé à propos de la laisser sans réponse. Ce n'est pas qu'il n'ait prévu qu'on y pourroit trouver à redire. Car après avoir dit selon la coutume de se donner toujours gain de



3. Lett. cause : *Qu'il suffit que la verité soit à couvert*
 p. 202. *des sophismes de Mr. Arnauld : il se fait cette*
objection : C'est donc cela dira-t'on qu'il fal-
loit éclaircir. Pourquoi ne pas répondre aux
trois quarts de sa Défense , & négliger de re-
soudre les principales difficultez qu'il y propose.
 p. 203. *Et voicy ce qu'il dit pour y satisfaire. Il*
m'a semblé que cela n'estoit pas necessaire à
l'égard de ceux qui sçavent bien mes sentimens:
& qu'à l'égard des autres ce seroit asseurement
une chose fort inutile. Or comme il suppose
par tout , qu'on ne sçauroit bien compren-
dre ses sentimens sans les approuver, & qu'il
n'y a que ceux qui ne les comprennent pas
qui les condamnent, cela veut dire : A l'é-
gard de ceux que j'ay fait entrer dans mes
nouvelles pensées, je n'ay pas besoin de re-
futer la Réponse de Mr. Arnauld, pour met-
tre la verité à couvert de ses sophismes, parce
que sans que je m'en donne la peine, ils
 p. 278. *sont disposez à croire, que dans les deux*
douzaines d'Exemples par lesquels il a montré
que j'ay fort mal répondu à son livre des Idées ,
il y a plus de douze douzaines de sophismes, & de
detours indignes de luy. Et quant au reste des
hommes, qui faute d'esprit ou de medita-
tion, ne comprennent rien à mes sentimens,
tout ce que je pourrois écrire n'empêche-
roit pas que les sophismes de ce Docteur ne
leur parussent des raisonnemens solides.

Mais

Mais il témoigne qu'il ne se met point en peine du jugement de ces derniers en quelque nombre qu'ils puissent estre, pourvu que les premiers soient contents de luy. C'est la declaration qu'il fait dès le commencement de sa premiere lettre, & par où il se console de ce que le public ne luy paroît pas favorable. " Je seray , dit-il , pleinement satisfait, pourvu que les *meditatifs*, " ces personnes si odieuses & si méprisables " aux imaginations fortes & contagieuses , " demeurent contents. Je me croiray victorieux de ceux qui s'imagineront m'avoir vaincu. Et pourvu que je ne combatte que sous la conduite de la Raison, selon les loix de la charité, & sans le secours des passions, quoy que pulverisé aux yeux du monde , je chanteray à Dieu dans le plus secret de moy-mesme les victoires que j'auray véritablement remportées. "

Ce seroit peut-estre une dureté de le troubler dans la joye qu'il ressent de ses triomphes , & il y a de l'apparence qu'il diroit à ses amis qui travailleroient à le delivrer de cette agreable erreur , ce que le Poëte fait dire à un homme à qui on avoit rendu un semblable office.

*Pol me occidistis amici
Non servastis , ait , cui sic extorta voluptas ,
Et demptus per vim mentis gratissimus error.*

Quoy qu'il en soit je n'ay pas encore résolu, si j'interrompray ce qui reste à faire de la Refutation du Systême pour répondre à ces lettres, ou si je différeray cette réponse, après que l'ouvrage, qu'il a témoigné attendre depuis long-temps avec tant d'impatience, soit entierement achevé. Je suivray ce que je pourray apprendre que le public approuvera davantage : & je me conformeray en cela à la pensée du P. Mallebranche, qui nous donne pour maxime, *que les Auteurs doivent respecter le public.*

3. Lett.
p. 202.

CEPENDANT ce n'est pas tout. Me voicy attaqué par un autre endroit. On me mande de Paris que sa Réponse à la Dissertation touchant les Miracles de l'ancienne Loy, y paroît manuscrite, comme les *Lettres* dont je viens de parler y avoient paru aussi de la mesme sorte avant que d'estre imprimées : soit qu'il soit bien-aise de connoître par là ce que pensent les honnestes gens de ses nouvelles productions, soit qu'il soit impatient d'en recueillir le fruit qu'il croit en pouvoir tirer.

Un homme d'esprit qui a lû cette Réponse y a fait quelques remarques que j'ay crû qu'on ne seroit pas fâché de voir icy.

» J'ay lû la Réponse à la Dissertation tou-
» chant les Miracles de l'ancienne Loy, &
» voici quelques Idées qui me sont restées de
» cette lecture.

Les

Les préambules & les premières observations m'en ont paru injurieuses, malignes, & temeraires. Il veut faire croire que des choses arrivées par un pur hazard sont des artifices qui ont pour but de tromper le monde. On a fait imprimer la Dissertation avant la Refutation des principes ; parce qu'on avoit la Dissertation, & que la refutation des principes estoit en France, comme on l'a marqué dans l'Avant-propos. Voilà tout le mystere. C'est (dit le P. Mabranche) *qu'on a voulu faire envisager ces conséquences proposées d'une maniere odieuse dans la lumiere des Principes qui estant évidens, auroit fait recevoir.* Mais outre le jugement temeraire, rien ne me semble plus raisonnable que cette pensée: Car si Mr. M. n'auld avoit donné sa Dissertation avec le premier livre qui doit contenir une destruction de ces principes, on voit assez que ces principes d'étruits ou au moins qu'on auroit taché de détruire, n'auroient été propres qu'à faire encore plutôt rejeter la nouvelle Theologie touchant les anges, qu'il pretend estre une conséquence de ces principes. Il a donc plus gagné que perdu, de ce que cette Dissertation a été publiée avant ce premier livre, à moins qu'il ne pretende que ses principes sont si clairs & si évidens que leur lumiere per-

„ çant tous les nuages dont on les voudroit
„ obscurcir , ils se font recevoir lors mesme
„ qu'ils sont proposez dans les livres où on
„ pretend de les renverser. Mais si cela estoit,
„ comment se pourroit-il faire que depuis
„ plus de 4. ans que le P. Malebranche debi-
„ te ces principes avec tant de soin , en tant
„ de manieres , & par tant de divers petits
„ ouvrages , il se trouve si peu de gens , qui
„ loin de les embrasser ne les rejettent com-
„ me tres-faux.

„ Il paroît que le P. Malebranche a cette
„ double intention , de soutenir réellement
„ ce qu'on luy attribue , & de faire croire
„ en mesme temps qu'on le calomnie , afin
„ d'arrester par là un grand nombre de per-
„ sonnes , qui ne penetrant pas le fond des
„ choses , ne se forment aucune autre idée de
„ ce differend, sinon qu'on impute au P. Ma-
„ lebranche des choses qu'il desavoue. Car il
„ soutient réellement que tous les Miracles
„ de l'ancien Testament ont esté faits par
„ la volonté des Anges , & que Dieu n'en a
„ esté que l'executeur sans les avoir voulu
„ produire par une volonté particuliere.
„ L'exception qu'il apporte à son principe ,
„ qui est que Dieu peut agir par des volon-
„ tez particulieres quand l'ordre le demande ,
„ n'a aucun lieu à l'égard de ces Miracles. Il
„ soutient donc tout ce qu'on luy attribue.

Car

Car afin qu'il eust sujet de se plaindre de ce qu'on n'a point parlé de son exception, il faudroit que luy-même s'en fust servy pour expliquer son Système des Miracles de l'ancienne Loy, & qu'il eust dit par exemple, que plusieurs ou quelques-uns de ces miracles s'estoient faits par des volontez particulieres de Dieu, parce que l'ordre le vouloit ainsi, mais que les autres estoient faits par les volontez des Anges, Dieu n'ayant fait qu'exécuter ce qu'ils devoient qui se fist. Or on est bien assuré que s'il avoit rien dit de tel, Mr. Arnauld l'auroit pas manqué d'en parler. A moins donc qu'il ne nous montre qu'il l'a dit, & que Mr. Arnauld l'a dissimulé, tous les reproches qu'il luy fait de n'avoir point parlé de son exception, ne passeront jamais pour une pure chicanerie.

Je ne trouve pas plus de sincerité à ce qu'il dit de JESUS-CHRIST comme cause occasionnelle de la grace. Il soutient effectivement que toutes les graces se distribuent par les volontez humaines de JESUS-CHRIST non inspirées, c'est à dire, non déterminées par le Verbe: & il chiquane sur que ces volontez ne laissent pas d'estre éclairées par la Sagesse Divine, & aidées de quelque grace non determinante, qui est qu'on ne luy a jamais imputé de nier.

„ Mais ce qu'il dit du 'choix de S. Michel
„ pour estre le conducteur des Juifs, est une
„ chose fort plaisante, & qui peut attirer un
„ grand ridicule. Il veut que Dieu ait prévu
„ par une science moyenne, ce que chaque
„ Ange auroit fait s'il luy avoit donné le peu-
„ ple Juif à gouverner. Qu'il ait ainsi consi-
„ deré tous les divers Systêmes de la conduite
„ des Anges, & qu'ayant reconnu par cét exa-
„ men que S. Michel seroit le plus menager
„ en matiere de miracles, il a choisi le sien.
„ C'est comme s'il disoit, que Dieu a donné
„ le peuple Juif à gouverner aux Anges au
„ rabais des miracles, & qu'ayant trouvé que
„ S. Michel s'en acquitteroit à meilleur mar-
„ ché, il l'a préféré à tous les autres. Cepen-
„ dant cette étrange subtilité est une des ma-
„ nieres par laquelle il prétend faire voir qu'il
„ admet en Dieu des volonteZ particulieres :
„ ce qui donne lieu de juger qu'il commence
„ à se repentir de les avoir tant decriées,
„ comme indignes de la cause generale, &
„ qu'il voudroit bien se reconcilier avec elles :
„ au lieu que jusques icy il en avoit eu tant
„ d'éloignement, qu'en mesme temps qu'il
„ suppose comme une verité de foy, que
„ Dieu a une volonté sincere de sauver effe-
„ ctivement tous les hommes sans exception,
„ il pretend néanmoins qu'il a esté obligé
„ d'en laisser plustost perir la plus grande par-
„ tie

ie que d'employer à leur salut des volon-
ez particulieres.

Voilà les Remarques qui m'ont esté en-
voyées. Supposé les faits dont je ne puis
juger absolument qu'après avoir vû la Ré-
ponse, je ne voy pas ce que l'Auteur mê-
ne y pourroit trouver à redire. Mais ce
qui me touche le plus, est qu'il paroist par
à qu'il continue toujous à bleffer la cha-
rité par ses jugemens temeraires, en vou-
ant à son ordinaire deviner mes intentions
achées. Cela me fait pitié: & je me sens
obligé devant Dieu de luy oster, si je puis,
cette occasion de l'offenser.

Je n'en trouve qu'un moyen, dont saint
Augustin nous apprend qu'on doit se servir
n de semblables rencontres. Une sainte
Dame nommée Albine l'avoit soupçonné
d'avoir voulu engager Pinien son gendre
ans le Clergé d'Hippone, par une vûe
d'intérêt, parce qu'il estoit fort riche &
fort charitable. *Que pouvons-nous faire* (dit-il *Ep. 126.*
ans une excellente lettre écrite à cette *al. 225:*
ainte Femme) *il s'agit d'une chose qui est*
oute dans l'ame & hors de la portée des yeux,
qui n'est connue que de Dieu. Que nous re-
e t'il donc, sinon d'en prendre à témoin celui
qui elle est connue. Ainsi par ces soupçons que
ous avez eus de nous, vous ne m'ordonnez pas
la verité de jurer, comme vous me reprochez

de l'avoir ordonné à Pinien , mais vous m'y forcez , non en mettant ma vie en peril , mais en y mettant ma réputation , que l'intérêt des foibles , à qui nous tachons de servir d'exemple dans la pratique des bonnes œuvres , nous fait preferer à nostre propre vie Faisons donc ce qu'on nous force de faire , & ne differons pas d'un moment de guérir vostre cœur malade. Ensuite dequoy il fait le serment qui suit. Je prends donc Dieu à témoin , que bien loin d'aimer cette administration des biens de l'Eglise , dont on croit que nous sommes bien-aises de disposer , elle m'est à charge , & que je la regarde comme une servitude , à laquelle la seule crainte de Dieu , & la charité que je dois à mes freres m'obligent de me soumettre , & dont je voudrois me pouvoir défaire , si mon devoir me le permettoit.

Il n'y a point de Prestre ny de Docteur qui craigne Dieu , à qui sa reputation ne doive estre plus chere que sa propre vie , comme elle l'estoit à ce grand Saint , & qui ne doive aussi employer les mesmes moyens pour la conserver, quand on la ternit sur des soupçons mal fondez. Or on ne peut gueres avoir de soupçons plus desavantageux d'un Docteur, que de juger opiniâtement sans aucune preuve, que ce n'est point l'amour de la verité qui le fait écrire, mais le chagrin ou d'autres vûes humaines.

& que sa conduite est toute pleine d'adresses & d'artifices pour tromper le monde.

C'est l'estat où je me trouve. J'ay fait un livre pour refuter ce qu'enseigne l'Auteur de la Recherche de la verité de la Nature des Idées : Et pour faire voir, *que rien n'est plus mal fondé que ce qu'il pretend, que nous voyons toutes choses en Dieu.* Il n'y a rien dans ce livre d'offensant contre sa personne, & il avoue luy-mesme qu'il y a divers endroits où il en est parlé fort honnestement. Cependant la premiere chose qu'il fait en y répondant est de me reprocher de ne l'avoir composé que par chagrin, & il employe des Chapirres entiers pour en donner le méchantes preuves. Je me suis plaint dans ma Défense de la temerité de cette accusation, & j'en ay détruit toutes les preendues preuves. Mais qu'ay-je gagné par là ? Il a esté contraint dans SES LETTRES l'abandonner ces preuves. Il n'en ose soutenir aucune. Mais il n'en demeure pas moins ferme, ny moins arresté au jugement temeraire qu'il avoit porté de moy. Il n'en dit pas avec moins de hardiesse, *Que* ^{3. Lett.} *a raison pour laquelle je me suis avisé d'attaquer* ^{P. 204.} *e qu'il avoit écrit de la nature des Idées est que* *Traité de la Nature & de la Grace qu'on avoit oublié contre mon avis, n'estoit nullement dans ses sentimens touchant la grace, Que ç'a esté*
la.

là assurement la cause de mon chagrin contre l'Auteur de la Recherche de la Verité, & que sans cela je n'aurois jamais pris le dessein de le critiquer comme j'ay fait.

Il m'avoit aussi accusé en divers endroits de sa Réponse au livre des Idées, de je ne sçay combien d'adresses & d'artifices, sur de pures imaginariions. Et voicy que j'apprends, que sans se mettre en peine de ce que j'ay dit dans ma Défense contre ces vains reproches, il continue à m'en faire de semblables dans sa Réponse à la Dissertation.

Que faire donc pour arrester ce scandale, & tacher de guerir la maladie ou de son imagination, ou de son cœur, sinon de prendre S. Augustin pour ma regle, & de suivre son exemple.

Il s'agit de choses qui sont toutes dans l'ame, & hors de la portée des yeux, & qui ne sont connues que de Dieu. Que nous reste-t'il donc que d'en prendre à témoin celuy à qui elles sont connues.

Je prends donc Dieu à témoin, que quand j'ay écrit, que je ne jugeois pas qu'on dût se hâter de publier le Traité de la Nature & de la Grace, & que j'en prévoyois de terribles consequences, ce n'a point esté par rapport aux questions de la grace, sur lesquelles les Theologiens Catholiques
peu-

peuvent estre partagez , mais que ç'a esté par rapport à ce que l'Auteur appelle *les Veritez qui luy sont particulieres* , que je trou-ay dès lors , comme je le trouve encore , pouvoir estre fort préjudiciables à l'Eglise , comme estant des erreurs contraires à tout ce qui s'enseigne dans les Ecoles Catholiques.

Que ce n'a point esté ce prétendu charin contre l'Auteur du Traité , qui m'a fait écrire le livre des Idées , mais que ç'a esté pour éclaircir la Verité , & pour combattre des pensées fausses & absurdes qui me paroissoient d'autant moins supportables qu'on s'en faisoit un point de Religion : & qu'outre cette fin generale, j'en ay encore une autre particuliere que je n'ay pas dissimulée, qui a été de montrer à l'Auteur, *qu'il avoit plus de sujet qu'il ne pensoit de se défier de quantité de speculations qui luy ont paru certaines , afin de le disposer par cette experience sensible à chercher plutost l'intelligence des mysteres de la grace dans la lumiere des Saints que dans ses propres pensées.*

Que j'ay toujors eu un vray desir de bien en prendre les sentimens des Auteurs contre qui je mesuis trouvé engagé d'écrire soit Catholiques ou Protestans , & une ferme resolution , de ne leur jamais rien attribuer qui ne fust conforme à ce que j'ay cru estre leur sentiment. Que

Que j'ay toujours travaillé à appuyer autant que j'ay pû ce que j'ay cru estre la *verité* : & à combattre de même ce que j'ay cru estre *erreur*. Mais qu'en même temps je me suis toujours senty fort éloigné d'employer pour l'un ou pour l'autre des *adresses* & des *artifices* qui pussent tromper le monde, & luy donner de fausses idées de mes adversaires ou de moy, de leurs livres ou des miens.

Et enfin quant à l'Auteur, que quoy que je ne puisse approuver ni ses manieres d'agir ni ses nouvelles pensées, bien loin néanmoins que je sente aucune aversion contre luy, qui me porte à *empoisonner* tout ce que j'en dis, comme il m'en accuse, je croy voir dans mon cœur, autant qu'il me peut estre connu, un vray mouvement de charité qui me porte souvent à prier Dieu pour luy, afin qu'il applique à de meilleures choses un esprit capable de servir utilement l'Eglise, s'il aimoit mieux estre le Disciple des saints Peres, que de chercher la science des choses divines dans ses *Meditations Philosophiques*.

Voilà devant Dieu quelles sont, autant que j'en puis juger, mes veritables dispositions. On fera peut-estre surpris de ce que j'ay bien voulu enprendre Dieu à témoin. Mais on a déjà vu que S. Augustin nous assure,

assure, qu'on y est obligé dans des rencontres semblables à celle-cy. Et le P. Mallebranche n'y peut pas trouver à redire, puisqu'il l'a fait avant moy. Car ayant montré dans ma Défense par des preuves qui me paroissent convainquantes, qu'on ne pouvoit accorder tous les endroits ou il parle de *l'étendue intelligible infinie*, sans admettre en Dieu une étendue formelle, en ajoutant néanmoins *que s'il desavouoit ce sentiment nettement & sans équivoque, je changerois de pensée*: c'est à quoy il tache de satisfaire par la 1. de ces trois lettres. Mais quoy qu'il réponde fort mal aux raisons que j'avois apportées, (comme je pourray le faire voir en un autre occasion) je veux bien néanmoins n'avoir plus de luy la pensée que j'en avois, selon la promesse que j'en ay faite, parce qu'il assure en divers endroits de cette lettre, qu'il *regarde comme une impiété d'admettre en Dieu une étendue formelle*. Cela m'auroit suffi. Mais il fait encore plus. Car il declare en a p. 122. *Qu'il en prend à témoin celui qui penetre le fond des cœurs*. J'aime donc mieux croire qu'il s'étoit embarrassé, en parlant les choses qu'il avoit mal comprises & mal entendues, que d'avoir le moindre doute de la sincérité de son serment.

Mais il me doit la mesme justice, & il ne

ne luy est pas plus permis de douter de la
sincerité du mien. Il est donc obligé de ne
plus parler dans tous les ouvrages qu'il pu-
bliera à l'avenir contre moy, ny de *char-*
grin, ny d'*adresse*, ny d'*artifices*, ny de
desseins cachez dans mon cœur, ny d'*aver-*
sion contre luy qu'il a pretendu qui empoi-
sonnoit ce que j'en écris. Ses livres en se-
ront plus courts, mais ils en pourront estre
plus beaux & plus agreables. Les matieres
de doctrine y pourront estre traitées avec
plus de methode & plus de clarté, estant
dégagées de ces contestations personnel-
les. Le public en sera plus édifié, & au-
ra plus de facilité à reconnoistre de quel
costé est la verité, ou l'erreur, ce qui doit
estre le but de tous ceux qui écrivent dans
la vue de Dieu. *Nam nimis perversè seipsum*
amat, qui & alios vult errare ut suus error
lateat.

Ce 28. May 1685.

A P P R O B A T I O.

QUam feliciter ac religiosè hætenus pluribus editis Libris illustris harum Reflexionum Philosophicarum & Theologicarum Author defudavit, ut Hetherodoxorum errores convelleret, ac perniciofa novitatis argueret; tam piè rursus ac solidè novum, quod impugnat, Systema naturalis rationi, pietati, & veneranda antiquitatis Traditioni è diametro oppositum esse, dictis Reflexionibus demonstrat. Quamobrem, cum nihil iis comprehendatur Fidei aut bonis moribus adversum; imò verò rectæ rationis, Fidei, & morum Regula illis passim stabiliantur, publicâ luce dignissimas censeo. Datum Mechliniæ 25. Junii 1685.

J. DE CUYPER, Sac. Theol.
Lic. Canon. Grad. Metrop.
Mechlin. Lib. Censor.

A P P R O B A T I O N.

L'Illustre Auteur de ces Reflexions Philosophiques & Theologiques, qui travaillé avec tant de bonheur & de gloire pour refuter les erreurs des Hérétiques, & pour les convaincre de nouveauté

veautez pernicieuses, ne combat pas avec moins de pieté & de solidité ce *Nouveau Systeme* qu'il fait voir par ces *Reflexions* estre entierement opposé à la raison naturelle, à la pieté, & à l'ancienne Tradition. C'est pourquoy comme on n'y trouve rien qui soit contraire à la foy ou aux bonnes mœurs, mais qu'on y voit par tout les veritables Regles de la droite raison, de la foy & des mœurs tres-bien établies, j'estime qu'elles sont tres-dignes de paroistre en lumiere. Donné à Malines ce 25. Juin 1685.

J. DE CUYPER, *Licentié en Theologie Chan. Grad. de l'Eglise Metrop. de Malines, Censeur des Livres.*

A P P R O B A T I O

Theologorum Lovanienſium.

Systematis novi commentum ſolidiſſimè reſel-
lit Autor harum Reflexionum, oſtenditque
er illud Scripturas everti, Divinam Provi-
entiam auferri, æconomiam veteris ac novi
eſtamenti corruere, humanorum eventuum
arietatem creaturis ſolis non Deo tribui, ra-
one humanâ divinam Sapientiam circumſcri-
i, ac periculofa quadam dogmata circâ volup-
tes ſenſuum inconfideratè aſtrui. Ita cenſe-
us. Lovanii 27. Junii anni 1685.

F. VAN VIANEN S. Theol.
Doctor & Profeſſor Regius.

G. HUYGENS Theol. Doctor.

BART. P A S M A N S. T. D.

JOANNES LIB. HENNEBEL
S. Theol. Doctor.

A P P R O B A T I O N

Des Docteurs de Louvain.

[Auteur de ces Reflexions refute tres-
ſolidement le nouveau Syſtème qu'il
ombat, en faiſant voir qu'il renverſe
l'Ecri-

P'Ecriture sainte , qu'il aneantit la Divine Providence , qu'il détruit l'œconomie du vieux & du nouveau Testament, qu'il rapporte aux seules creatures & non aux ordres de Dieu la variété des événemens humains, qu'il borne la Sageſſe infinie de Dieu par les foibles lumières de la raison , & qu'enfin on y avance inconfidément des maximes dangereuſes pour la morale touchant les plaisirs des ſens. C'eſt le jugement que nous en faisons ce 27. Juin 1685.

F. VAN VIANEN *Doct. en Th.
& Profeſſ. Royal.*

G. HUYGENS *Docteur en Theol.*

BARTH. PASMANS *Doct. en
Theologie.*

JEAN LIB. HENNEBEL
Docteur en Theologie.

FAUTES A CORRIGER.

<i>Page.</i>	<i>Lignes.</i>	<i>Fautes.</i>	<i>Corrections.</i>
99.	16.	d'agir	de ne pas agir
101.	25.	bons conseils	ses conseils
220.	13.	la volonté	la volonté
337.	dern.	le donne	les donne
385.	antepen.	ce qui est	& qui est

REFLEXIONS

PHILOSOPHIQUES

ET

THEOLOGIQUES

SUR LE

NOUVEAU SYSTEME

De la Nature & de la Grace.

AVANT-PROPOS.

ous ne devez pas, Monsieur, être surpris, si je fais deux sortes de Reflexions sur le nouveau Systême de la Nature & de la Grace, & si j'appelle les unes *Philosophiques* & les autres *Theologiques*. Je l'ay fait ce que l'Auteur y agit tantost en Philosophe & tantost en Theologien, & que sur cela on doit examiner différemment la solidité de ses preuves.

Il agit en Philosophe quand il traite des

A

ma-

matieres qu'il n'appuye que sur la raison, & sur les réponses qu'il prétend avoir reçues de la Verité éternelle.

Et il agit en Theologien quand il en traite d'autres qui appartiennent à la Foy, ou qui en étant des suites doivent estre fondées sur l'autorité de l'Ecriture ou de la Tradition.

C'est ce qui m'a fait croire aussi qu'il estoit bon avant toutes choses, de considerer quelles sont les regles qu'il s'est prescrites à luy-mesme dans ces deux sortes de matieres, Philosophiques & Theologiques, afin qu'on pust voir plus facilement s'il les a suivies, ou si faute de les suivre, il ne s'est point écarté de la verité.

Ses Regles touchant les premieres, c'est à dire dans les choses qu'il n'appuye que sur la raison, & sur les réponses du maître interieur, sont les plus severes du monde si on s'arreste à ce qu'il en dit en quelques endroits; & pourvû qu'il demeurast ferme à les observer, il seroit difficile que tout le monde ne se rendist à ses lumieres.

Recher. de la ver. p. 498. En voicy une des principales. *En matiere de Philosophie nous ne devons croire quoy que ce soit que lors que l'évidence nous y oblige. Nous devons faire usage de nostre liberté autant que nous le pouvons. C'est à dire, que nous de-*

devons suspendre nostre jugement tant que l'évidence & la lumiere ne nous force point de sortir de cette suspension, en nous portant à juger en faveur de la vérité.

Il établit la mesme regle dans sa 3. Meditation, n. 6. comme un oracle qu'il fait prononcer par la Verité éternelle. *L'évidence exclut de l'esprit toute incertitude : La vraisemblance laisse quelque obscurité. Ainsi tu dois suspendre ton jugement à l'égard de la vraisemblance. Car il t'est encore libre de le suspendre : & la regle que tu dois observer dans la recherche des connoissances naturelles, c'est de faire un usage continuel de ta liberté ; c'est de retenir ton consentement jusques à ce que tu ne puisses plus le refuser à l'évidence de la vérité.*

Mais comment aurons nous cette évidence & cette lumiere à laquelle seule nous nous devons rendre ? Il nous apprend que cela est fort facile. Car nous n'avons qu'à le desirer. *Ce desir est une priere naturelle qui est toujours exaucée.* La raison universelle est toujours prête à nous répondre. Nous n'avons qu'à la consulter. Il l'avoit dit generalement dans la Recherche de la Verité ; mais il y ajoute deux conditions dans ses Meditations Chrestiennes, *Medit.* qui sont, *que nous le fassions avec attention &* 7. n. 10.

4 AVANT-PROPOS.

avec perseverance. Et cela luy paroist si certain, que si quelqu'un prioit Dieu avec *perseverance* de luy apprendre à doubler un cube avec la regle & le compas, il ne doute point que Dieu ne luy répondist, qu'il luy demande une chose impossible, & qu'afin qu'il demeurast en repos, il luy en feroit voir l'impossibilité.

Il ne faut pas néanmoins s'imaginer qu'il croye que pour découvrir les veritez des sciences, il soit necessaire de sçavoir, que c'est le Verbe Eternel qui répand pour cela sa lumiere dans nostre esprit, & que nous ayons besoin de le prier pour en estre éclairez. Si cela estoit, les Payens ne nous auroient pû découvrir aucune verité de Géometrie ou d'Arithmétique, puis que la seule curiosité les leur a fait rechercher sans avoir la moindre pensée, qu'il fallust s'adresser à la verité éternelle, pour attendre ce qu'elle répond à ceux qui la consultent. Il ne prétend pas aussi que cela soit necessaire. Il reconnoist que ce qu'il appelle priere, n'est qu'une priere metaphorique, & que c'est un simple desir, & peut-estre se trouvera-t'il encore que ce desir n'aura ce nom qu'improprement, puis qu'il arrive tres-souvent, que sans avoir aucun desir de connoître de certaines choses, si elles nous viennent dans l'esprit

A V A N T - P R O P O S. 5

l'esprit par quelque rencontre, elles nous forcent par leur évidence de les croire vraies, & de n'en avoir aucun doute.

Il ne faut pas rejeter ce langage mystérieux, de *consulter la vérité éternelle*. Il a un très-bon sens & est autorisé par les Saints. Mais il ne le faut pas mettre à toutes sortes d'usages : & encore moins en abuser, comme font les Calvinistes de leur esprit particulier : c'est à dire qu'il ne faut pas le faire valoir comme un préjugé de la vérité de ce qu'on propose, quand ce sont sur tout de nouvelles pensées, qui peuvent être contraires à d'anciennes vérités très-bien établies.

L'Auteur a bien reconnu que cela ne seroit pas raisonnable. Car ayant transcrit dans ses Méditations presque toutes ces nouvelles maximes de son Traité de la Nature & de la Grace, avec cette différence qu'il les y a plus étendues, & qu'il les y a proposées de la part du Verbe Eternel, il a prévu qu'on en pourroit être choqué, & il s'en excuse en ces termes : *Il ne faut pas attribuer à notre commun Maître toutes les réponses que je donne dans cet ouvrage, comme de sa part. Les vérités qui y sont répandues sont de lui; les erreurs sont de moy, . . .*

*Dans la
Preface
des Mé-
ditations
Chre-
stiennes.*

doivent jamais croire personne sur sa parole si je leur parle de la part du Verbe Eternel, ce n'est point que je veuille surprendre leur piété. C'est encore un coup que je ne connois point d'autre Maître que luy, & que je n'en veux point proposer d'autre à personne. Que les Lecteurs l'interrogent fidèlement. Qu'ils écoutent attentivement ses réponses. Qu'ils ne se rendent qu'à l'EVIDENCE, & ils discernent assez si c'est un homme trompeur qui leur parle, ou si c'est leur Maître qui les instruit.

Cependant cette manière extraordinaire de faire parler Dieu dans des discours de Philosophie, est capable de surprendre bien des gens, encore mesme qu'on les avertisse qu'on ne le fait pas pour les surprendre. Le respect qu'on a pour Dieu, nous donne une grande pente à prendre pour vray ce qu'on nous dit de sa part, où plutôt ce que l'on feint nous estre dit par sa parole éternelle.

Mais ce mesme respect ne nous oblige-t'il pas à n'user de cette figure qui a quelque chose de fort extraordinaire quand elle est sur tout continuée fort longtemps, que quand on est déjà prévenu en nostre faveur que nous ne ferons rien dire à Dieu qui ne soit digne de Dieu ? C'est comme en a usé le tres-pieux Thomas à

Kem.

Kempis. Il fait souvent parler JESUS-CHRIST dans le troisiéme Livre de son Imitation. Mais comme ce ne sont que les plus édifiantes Maximes de l'Evangile qu'il met en la bouche de nostre Seigneur, il ne s'est encore trouvé personne des Protestants mesmes, qui n'en ait esté édifié.

Il n'en est pas de mesme dans cette rencontre. L'Auteur des Meditations reconnoît à la fin de cette Preface, qu'on a fait des Jugemens assez desavantageux de son Traité de la Nature & de la Grâce. Et il ne sauroit dissimuler que ce ne soit des personnes fort éclairées à qui il s'étoit adressé pour le leur faire approuver. Il est donc assez surprenant qu'il ait osé proposer comme des veritez sorties de la bouche de JESUS-CHRIST, ce qu'il sçait avoir choqué les Prelats & des Docteurs qu'il avoit désiré qui approuvassent son Ouvrage. Je ne prétens point que cela doive estre pris pour une preuve de la fausseté de ses nouvelles pensées. Mais il me semble que ce devoit au moins estre un raison de ne les pas proposer avec tant de confiance, & qu'il eût mieux fait de pratiquer cet avis de S. Augustin si plein de moderation & de sagesse. " Quand les Docteurs Catho-

*Quest.
17. in
Matt.*

8 A V A N T - P R O P O S .

1. 11. „ conduite qu'ils y tiennent , est que si ce
 n. 4. „ sont des choses ordinaires & communé-
 „ ment établies , ils les insinuent avec dou-
 „ ceur , mais avec une entière confiance , &
 „ en témoignant estre fort assurez de ce
 „ qu'ils disent. Que si au contraire ce sont
 „ des choses extraordinaires , encore mesme
 „ qu'ils ne doutassent point qu'elles ne fus-
 „ sent tres-veritables , afin néanmoins d'é-
 „ pargner la foiblesse de ceux qui les enten-
 „ dent , ils les proposent plutôt comme des
 „ questions qu'il seroit à propos d'examiner ;
 „ que d'un stile affirmatif & d'un air de
 „ Maître. „ *Boni Catholicæ ita docent si quid
 docendum habent , ut usitata & confirmata
 securissimè & fidentissimè , & lenissimè ut
 possunt insinuent. Inusitata verò etiamsi ve-
 ritatis manifestatione liquidissimâ perceperunt ;
 quarendi potius , quam precipiendi aut affir-
 mandi modo , propter audientis infirmitatem.*
 Mais quoy qu'il en soit de son procédé ,
 dont je laisse le jugement au public , je
 m'en tiens à ce qu'il dit , qu'on ne se doit
 rendre à ce qu'il enseigne qui luy est par-
 ticulier qu'autant qu'on y sera obligé
 par l'évidence & que c'est par là qu'on
 pourra reconnoître si c'est un homme trompeur
 qui parle , ou si c'est leur Maître qui les in-
 struit.

Je dois seulement ajoûter , qu'il y a
 deux

deux sortes d'évidence : l'une qui n'a pas besoin de preuves , comme est celle des premiers principes des sciences. Mais on ne peut pretendre raisonnablement que ce qui est contredit par un nombre considerable de personnes de bon sens , soit évident en cette maniere. Car celuy qui le prétendrait se pourroit appliquer à luy-mesme ces paroles de l'Auteur : *Faisons justice à tout le monde. Ceux qui ne sont pas de nostre sentiment sont raisonnables aussi-bien que nous ; ils ont les mêmes idées des choses : ils participent à la mesme raison.* Pourquoi donc ne trouveroient-ils pas clair , ce que nous disons estre clair de soy-même , s'il l'estoit veritablement ?

Recher. de la ver. p. 557.

La 2. évidence est celle des Propositions démontrées par des raisonnemens legitimes ou on n'employe que des choses claires d'elles-mesmes. Il faut donc quand on se reduit à l'évidence de ce dernier genre , que l'on me donne de ces démonstrations , & jusques là , comme je puis *refuser mon consentement , j'userois mal de ma liberté si je ne le refusois.* C'est un des principes de l'Auteur. Il nous défend donc de rien croire de tout ce qu'il nous dit qu'il n'appuye que sur la raison , s'il n'est d'une évidence pareille à celle des premiers principes qu'il ne faut qu'envisager avec

quelque attention pour en reconnoître la verité ; où s'il ne le démontre d'une manière si convaincante qu'il soit impossible à un homme sincère & de bonne foy de ne s'y pas rendre.

Pour les matieres Theologiques qui ne sont appuyées que sur l'autorité , je ne diray que deux choses qui feront voir quels sont les principes sur lesquels de son propre aveu , on a droit d'examiner ce qu'il en a écrit.

La 1. est *qu'en matiere de Theologie , la nouveauté porte le caractere de l'erreur , & qu'on a droit de mépriser des opinions pour cela seul qu'elles sont nouvelles & sans fondement dans la Tradition.* Ce sont ses propres paroles dans la Recherche de la verité , Liv. 3. 2. Part. Chap. 8.

La 2. est , ce qu'il dit de S. Augustin dans l'extrait d'une Lettre imprimé à la teste d'une des éditions de son Traité de la Nature & de la Grace. Il s'y plaint que quelques personnes avoient dit , *que n'appuyant point son sentiment de l'autorité de S. Augustin , c'estoit un signe qu'il abandonnoit ce saint Docteur.* Il prétend que cette consequence n'est pas juste , & que c'est comme si on disoit , *que les Défenseurs de la transsubstantiation abandonnent le Concile de Trente à cause qu'ils ne se servent pas de son autori-*

A V A N T - P R O P O S. i r

té pour convaincre les Calvinistes. Il paroît donc, qu'il ne seroit pas bien-aise que l'on crût qu'il abandonne saint Augustin, & qu'on l'accusast d'avoir renversé par son système la doctrine de ce Saint touchant la Predestination & la Grace, que tant de Papes ont déclaré estre celle de l'Eglise. Il est vray qu'il fait entendre, que ses opinions pourroient bien n'estre pas conformes à celles de l'Augustin de Jansenius : mais c'est par ce qu'il suppose, qu'on n'est pas trop convaincu que l'Augustin de ce Prelat est conforme au veritable. Il n'auroit donc en à dire si on ne luy opposoit que les propres ouvrages de S. Augustin, & ce que ce saint Docteur y auroit certainement enseigné comme des veritez constantes & indubitables.

Mais il ne croit pas que cela puisse estre. Car il dit parlant de luy mesme, qu'il est en persuadé que l'on a déjà fait voir que ses sentimens sur la Grace, sont conformes à ceux

S. Augustin. Et il ajoûte, que plusieurs personnes doivent encore mettre au jour des ouvrages qui le justifieront pleinement sur ce sujet. Il semble que cela ne pourroit avoir rapport qu'aux ouvrages de deux Auteurs celebres de sa Congregation, le P. Thomassin, & le P. le Porc. Il seroit donc condamné par les Juges mesmes qu'il a

2 AVANT-PROPOS.

choisis, s'il se trouvoit que ces deux Auteurs eussent établis comme de grandes veritez enseignées incontestablement par S. Augustin, ce qui détruit entierement son Systême touchant la Grace. C'est de quoy nous parlerons, quand nous en serons là. Mais il faut commencer par le Systême de la Nature.



RE-

REFLEXIONS
PHILOSOPHIQUES
ET
THEOLOGIQUES
SUR LE
NOUVEAU SYSTEME
De la Nature & de la Grace.

LIVRE PREMIER.

Sur ce que ce Syftême a de nouveau touchant l'ordre de la Nature.

CHAPITRE PREMIER.

Examen des termes dont l'Auteur se fert , pour expliquer la maniere dont il croit que Dieu agit dans l'ordre de la Nature.

 N pourroit croire qu'il ne seroit pas fort important d'examiner ce qu'il peut y avoir de singulier dans ce Syftême touchant l'ordre de la Nature , comme n'ayant gueres de connexion

nexion avec les mysteres de la Predestination & de la Grace qu'on s'est attendu principalement de voir éclaircis par ce Traité.

Mais on ne peut se dispenser de commencer par ce qui regarde la Nature , & de le traiter mesme avec soin ; parce que l'Auteur l'a pris pour le principal fondement de ses nouvelles pensées touchant la Grace , comme il s'en explique à la fin de son premier discours en ces termes : *Il n'en faut pas davantage pour l'ordre de la Nature. Expliquons un peu plus au long celui de la Grace. Et sur tout prenons garde que c'est la mesme sagesse , & la mesme volonté , en un mot le mesme Dieu qui a établi l'un & l'autre de ces ordres.* Ainsi ce qu'il a voulu établir touchant l'ordre de la Grace , se peut renfermer dans ce raisonnement.

Comme c'est le mesme Dieu qui a établi l'ordre de la Nature , & l'ordre de la Grace , on doit croire qu'il agit de la mesme sorte dans l'un & l'autre de ces deux ordres.

Or il est certain (à ce qu'il prétend) que la sagesse de Dieu ne souffre pas qu'il agisse autrement dans l'ordre de la Nature , que comme une cause universelle dont les volontez generales sont déterminées à des effets particuliers par des causes occasionnelles.

Liv. I. *touchant l'ordre de la Nature.* 15
nelles. On doit donc croire qu'il agit de
mesme dans l'ordre de la Grace. CHAP.
I.

Mais pour ne pas tenir le Lecteur en suspens , & luy donner d'abord quelque idée de cet ouvrage , je nie toutes les propositions de cet argument.

Je nie la premiere. Car l'ordre de la Grace est si different de celui de la Nature , que quand Dieu agiroit dans ce dernier comme il se l'est persuadé , il n'y auroit aucune raison de prétendre qu'il dût agir de la mesme sorte dans l'ordre de la Grace. Mais c'est ce que je remets à traiter dans le second Livre , où je parleray de ses nouvelles pensées touchant l'ordre de la Grace.

Je nie aussi la seconde. Et c'est ce que j'ay à traiter dans ce 1. Livre , & il m'a paru que la premiere chose que je devois faire estoit de proposer mes doutes sur divers termes dont il se sert, qu'il ne me semble pas avoir assez déterminez à un seul & unique sens par une notion précise: ce qui a rempli son ouvrage , autant que j'en puis juger , de plusieurs ambiguités & équivoques qu'il est nécessaire de démêler, avant que de faire entendre ce qu'on ne sçauroit approuver dans ses nouveaux sentimens.

I. L'Auteur dit que Dieu n'agit point par des volontés particulieres , parce qu'il agit

CHAP.
I.

agit ordinairement dans l'ordre de la Nature en suivant les loix generales. Mais il n'a jamais esté dit que ce ne fût pas agir par une volonté particuliere que de vouloir chaque effet en particulier positivement & directement , quoy que ce soit en se conformant à une loy generale. Autrement JESUS-CHRIST ayant eu une loy generale qu'il a toujours eue en vue qui étoit de suivre en toutes choses les ordres de son Pere : *Sicut mandatum dedit mihi Pater sic facio* , il faudroit dire qu'il n'a point voulu par des volontez particulieres tout ce qu'il a fait en particulier pour la redemption du genre humain & pour le salut des élus. Que si cela ne se peut dire , il faut demeurer d'accord , que cet Auteur n'a point dû opposer , comme il fait par tout en parlant de l'Estre parfait, agir en suivant des loix generales , & agir par des volontez particulieres , à moins qu'il ne prétende que Dieu agit tellement par des volontez generales dans l'ordre de la Nature , qu'il seroit indigne de luy de vouloir positivement & directement chaque effet en particulier ; ce qui seroit assurément une chose insoutenable , quoy qu'il semble quelquefois que c'est ce qu'il a voulu dire.

II. Il prend pour la mesme chose : *agir par des volontez generales , & agir selon des loix*

loix generales. Et cependant c'est ce qu'il n'a pas dû confondre, le dernier étant fort différent du premier, à parler exactement, comme il en fait profession. Car les loix sont l'ordre selon lequel les choses se font. Et les volontez (sur tout en Dieu) sont ce par quoy les choses se font. Et ainsi les loix que Dieu s'est prescrites à luy-mesme pour conduire le monde, peuvent & doivent estre generales, comme le sont celles des hommes : c'est mesme ce qui est enfermé dans la notion de loy. Mais il en est tout au contraire de la volonté par laquelle Dieu agit. On ne sçauroit dire, à moins que d'abuser étrangement de la signification des termes, & de les prendre en des sens tres-écartez, que Dieu fasse rien par des volontez generales. Car tout ce qui se fait, se fait en particulier, & non point en general. Or vouloir & faire en Dieu étant la mesme chose, comme il crée chaque ame par une action particuliere, il faut qu'il veuille aussi la créer par une volonté particuliere. Et ainsi tout ce que l'on peut dire pour parler exactement, est que Dieu agit par des volontez particulieres en consequence des loix generales : loin que l'on puisse dire ce que l'Auteur dit à chaque page, *que la cause universelle ne doit point agir par des volontez particulieres.*

CHAP.

III. Je n'ay fait ces deux premieres observations , que pour remarquer qu'il prend ces termes de *volontez generales & particulieres* dans des sens fort éloignez de leur signification commune ; ce qui cause beaucoup d'obscurité dans son Livre. Car je sçay bien d'ailleurs qu'il ne niera pas que ce qu'il appelle en Dieu une volonté generale opposée à une volonté particuliere , ne soit une volonté particuliere , puisqu'elle est cause d'un effet particulier , mais qu'il l'appelle generale , parce qu'il prétend que Dieu ne l'a , que lorsqu'il y est déterminé par une cause occasionnelle qui doit estre une creature.

Mais ce mot de *cause occasionnelle* laquelle selon luy est essentiellement requise , afin que Dieu soit censé agir par des volontez generales, cause une autre obscurité, parce qu'il n'est pas entendu de tout le monde , comme l'entend l'Auteur du Systeme. Car on croiroit facilement qu'il ne faut autre chose à une creature pour estre cause occasionnelle , sinon qu'en suite de quelque chose qu'elle ait fait ou qui s'est passé en elle , Dieu , ait produit réellement quelque effet : comme si Dieu avoit converti un pecheur ensuite de la priere qu'un saint homme luy en auroit faite ; on pourroit croire que ce Saint au-
roit

roit été la cause occasionnelle de cette conversion. * Mais on se tromperoit si on avoit cette pensée. Car l'Auteur du Systeme demande trois conditions, afin qu'on puisse dire d'une creature qu'elle a été la cause occasionnelle qui a déterminé les volontez generales de Dieu, & qui luy a épargné des volontez particulieres.

La premiere est que ces sortes de causes aient toujours & tres-promptement leur effet.

La seconde, que sans elles leur effet ne se produise jamais.

La troisiéme, que Dieu attende ces causes occasionnelles, & ne les prévienne point : c'est à dire que ce ne soit pas Dieu qui determine ces causes à mettre la condition ensuite de laquelle l'effet se produit, mais que ce soit ces causes qui determinent la volonté de Dieu à un tel ou tel effet, de plusieurs auxquels on doit supposer qu'elle est indeterminée, sans quoy on ne doit pas dire qu'il a agi par des volontez generales.

Or ces conditions qui sont essentielles à son Systeme ne sont expliquées nulle part de propos deliberé. On ne parle de quelques-unes qu'en passant & en des endroits écartez. Et cependant sans cela on ne sauroit le bien entendre.

IV. Cet-

* Voir ce qui est dit sur cela dans la Dissertation sur les Miracles de l'ancienne Loy chap. 2. Rien n'est plus nécessaire pour bien entendre son Systeme. *

CHAP.

1.

IV. Cette dernière condition des causes occasionnelles, qui est que ce ne doit pas être Dieu qui les détermine à mettre la condition ensuite de laquelle l'effet se produit, nous donne lieu de découvrir une autre fausse ressemblance entre deux propositions qu'il est important de bien distinguer. C'est qu'il y a bien de la différence entre dire : Que Dieu agit ou paroît agir selon les loix générales qu'il s'est lui-même prescrites ; & , Qu'il n'agit que selon ces loix générales. Le premier est presque toujours vrai si ce n'est dans les Miracles. Au lieu qu'on n'est point assuré que dans les événemens humains le dernier soit jamais vrai. -

Cela a besoin d'explication. Si on considère un effet particulier, & qu'on n'y trouve rien que de conforme aux loix générales de la nature, on a raison de dire que Dieu a agi à l'égard de cet effet selon ces loix générales. Mais comme cet effet outre sa cause prochaine a beaucoup d'autres causes éloignées dont il ne dépend pas moins que de la prochaine, il faudroit être assuré qu'il ne seroit point intervenu d'ordre particulier de la providence de Dieu à l'égard d'aucune de ces causes, afin de pouvoir dire absolument que cet effet n'auroit été qu'une suite des loix générales.

les de la nature , & que Dieu n'y auroit CHAP. 1.
 agi que selon ces loix. Or qui pourroit as-
 surer cela sans une temerité prodigieuse ,
 & sans ruiner la foy que nous avons de la
 providence , comme je le feray voir dans
 la suite de cét Ouvrage? Un exemple nous
 le fera mieux concevoir. L'Ecriture nous
 raconte qu'une pierre tombant du haut
 d'une tour cassa la teste d'Abimelech fils
 de Gedeon , qui avoit fait tuer tous ses
 freres à l'exception d'un seul. On ne peut
 douter raisonnablement que cette pierre
 en tombant n'ait observé les loix genera-
 les du mouvement des choses pesantes , &
 que la plaie qu'elle fist à la teste de ce mé-
 chant Prince ne se fust faite aussi selon les
 loix de la communication des mouve-
 mens.

On peut donc dire que Dieu a agi dans
 la blessure de ce méchant homme selon les
 loix generales de la nature qu'il a luy-mê-
 me établies. Mais s'ensuit-il de-là , qu'il
 n'ait agi que selon ces loix , & qu'il n'a eu
 sur cela aucune volonté particuliere? Pour
 en juger , remontons plus haut. Cette
 pierre tomba de cette tour. Fust-ce d'el-
 le-même ? non. Ce fust une femme qui
 la jetta. Or qui peut douter que Dieu
 n'eust conduit la volonté & la main de
 cette femme , si on considere que l'Ecritu-

re



CHAP. re nous apprend que cela arriva par une

1. juste vengeance de Dieu qui avoit esté predite par le plus jeune des enfans de Gedeon qui avoit échappé à la cruauté de son frere. Il en est de même d'une infinité d'autres accidens qui à n'y considerer que les causes prochaines paroissent n'estre que des suites des loix generales de la nature, tels que sont les famines, les pestes, les naufrages. Mais la Religion nous apprend que Dieu y peut contribuer & y contribue en effet en mille manieres qui nous sont cachées. Il est donc certain, & c'est tout ce que j'avois en vie de faire remarquer en cet endroit, que ce sont deux propositions qu'il ne faut pas confondre ny inferer la seconde de la premiere : *Dieu a agi ou a paru agir à l'égard d'un certain effet selon les loix generales de la nature. Et, Dieu n'a agi à l'égard de cet effet que selon les loix generales de la nature, & cet effet n'en a esté qu'une suite.*

V. Rien aussi n'est plus équivoque que le mot de *cause universelle* ou de *cause generale*. Car il se peut prendre en deux sens tres-differens, aussi-bien que le mot d'*Agent* ou de *Proviseur universel*.

L'un est quand il se prend pour celuy qui n'agit qu'au regard du general, sans descendre au particulier, comme un Roy qui

qui gouverne son Royaume par des ordres generaux, mais qui ne peut ordinairement veiller luy-même à ce qu'ils soient bien executez : Comme un Evesque qui a un soin general de son Diocese, mais qui ne peut pas conduire par luy-même chaque ame en particulier.

L'autre sens est quand le mot d'Agent general ou de Proviseur general se prend pour celuy dont l'action s'étend generalement à tous les effets, ou qui a un soin immediat de toutes choses. Et c'est en cette maniere que les Peripateticiens ont cru que le Soleil estoit un Agent general au regard de tous les effets sublunaires, parce qu'il n'y en avoit aucun selon eux à la production duquel il n'eust une grande part, par ses influences ou par sa lumiere, d'où vient ce mot de leur Ecole, *Sol & leo generant leonem.*

Ces deux sens sont si differens qu'on en doit tirer des consequences toutes contraires. Car en prenant le mot d'Agent general dans le premier sens, il est fort naturel de dire qu'un Agent general n'agit point ordinairement par des volonteز particulieres. C'est une suite naturelle de la notion de ce mot pris en cette maniere. Car voudroit-on qu'un Evêque qui a une intendance generale sur tout un grand Diocese

con-

CHAP. conduisît chaque ame en particulier ?

1. Mais c'est tout le contraire , quand on le prend dans le second sens. Car de ce que l'action d'un Agent s'étend generalement à tous les effets sans en excepter aucun , pourroit-on conclure raisonnablement qu'il ne doit point agir par des volonte^z particulieres ? On voit manifestement que cette consequence seroit absurde. Il falloit donc démesler cette équivoque pour parler avec justesse. Il falloit déterminer en quel sens l'on entendoit que Dieu est la cause generale & universelle. Mais il auroit esté impossible si on l'avoit fait, qu'on ne fust demeuré d'accord , que ce doit estre dans le dernier sens , n'y ayant que l'impuissance & l'imperfection des hommes , qui les mette hors d'estat de pouvoir estre regardez comme causes generales autrement que dans le premier sens. Car tout bon Evêque qui sçait qu'il doit rendre compte à Dieu des ames qui luy sont confiées , seroit ravi s'il le pouvoit , de s'appliquer à la conduite de chacune : Mais comme cela passe ses forces quandil est chargé du soin d'un grand Diocese , c'est par necessité qu'il est contraint de n'en conduire la plus grande partie que par des soins generaux. Au lieu que rien n'estant penible à Dieu , & faisant tout ce qu'il veut

eut avec une facilité toute puissante, le nom de cause universelle ne luy peut convenir dans cette signification basse & proportionnée à la foiblesse humaine, & ce soit estre dans ce sens plus noble & plus digne de Dieu, qui nous oblige de le reconnoître pour le vray Auteur de toutes choses naturelles en particulier sans en excepter aucune. D'où il s'ensuit que c'est tromper soy-même par une espece de jeu de paroles, que de vouloir faire passer comme une maxime claire d'elle-même : *la cause generale ne doit agir que par des volontez generales.*

VI. L'Auteur ne regarde pas moins comme une espece de necessité en Dieu agir par les voyes les plus simples, que par des volontez generales. Mais il ne dit nulle part en quoy il fait consister l'implicité de ces voyes, si ce n'est qu'il n'est pas assez à entendre que c'est en ce qu'il agit par des volontez generales, & selon des loix generales. Cela paroist en ce qu'il ordonne pour la mesme chose les voyes les plus simples, & les loix les plus simples dans l'art. du 1. discours. Dieu, dit-il, découvrant les tresors infinis de sa sagesse une infinité d'ordres possibles, comme des suites necessaires des loix des mouvemens qu'il pouvoit établir, s'est déterminé à créer celui qui auroit

CHAP. 1. *pû se produire & se conserver par les loix les plus simples, ou qui devroit estre le plus parfait, par rapport à la simplicité des voyes necessaires à sa production ou à sa conservation. Or nous avons déjà vû qu'il prend aussi pour la mesme chose les loix generales & les volontez generales, & par consequent ce n'est que la mesme maxime exprimée differemment, que ces trois grands principes sur lesquels roule tout son Traité :*

Il est plus digne de Dieu d'agir par des volontez generales que par des volontez particulieres.

Dieu s'est déterminé entre une infinité de mondes possibles à créer celuy qui a pû se produire & se conserver par les loix les plus simples.

Il est de la grandeur & de la sagesse de Dieu d'agir par les voyes les plus simples.

VII. Mais cette dernière proposition peut estre prise en deux sens si differens, qu'estant vraie en l'un, mais fort inutile au dessein de l'Auteur, elle n'a nulle vraisemblance en l'autre.

Le premier de ces deux sens est, que Dieu agit par les voyes les plus simples par rapport à ses desseins, comme cet Auteur le dit dans le dernier Eclaircissement de la Recherche de la verité, où il le prouve par cet exemple sensible : *Je suppose, dit-il, que*

que Dieu veuille que le corps A choque le corps B. Puisque Dieu sçait tout, il connoist parfaitement que A peut aller choquer B, par une infinité de lignes courbes, & par une seule ligne droite. Or Dieu veut seulement le choc de B par A, & l'on suppose qu'il ne veut le transport de A vers B que pour ce choc. Il faut donc que A soit transporté vers B par le chemin le plus court; ou par une ligne droite. Car si le corps A estoit transporté vers B par une ligne courbe, cela marqueroit, ou que celui qui le transporte ne sçauroit point d'autre voye, ou bien qu'il voudroit non seulement le choc de ces corps, mais encore le moyen de faire ce choc autrement que par rapport à ce choc, ce qui est contre la supposition. Je demeure d'accord de cela, mais j'ay déjà remarqué que cette restriction fait perdre à cet Auteur tous les avantages qu'il prétend tirer de cette maxime: Que l'estre parfait doit toujours agir par les voyes les plus simples. Car puis que ce n'est que par rapport à ses desseins qu'il choisit les voyes les plus simples, il faudroit connoistre ses desseins pour sçavoir si une maniere d'agir, pour estre plus ou moins simple, est plus ou moins digne de sa sagesse. Or qui est-ce, et S. Paul, qui connoist les desseins de Dieu? Qui sçait les desseins qu'il a sur chaque ne? Qui sçait les desseins qu'il a sur

CHAP. I. toute son Eglise ? Qui sçait mesme ses desseins dans le gouvernement du monde ? On ne peut donc rien établir de certain sur cette maxime pour juger de la conduite que Dieu doit tenir soit dans l'ordre de la Nature ou dans l'ordre de la Grace , puis que l'application qu'on en voudroit faire , doit dépendre des desseins particuliers que Dieu peut avoir , ce qui nous est presque toujours inconnu.

C'est ce qu'on peut rendre visible par son même exemple. Car il ne prouve que Dieu transportera le corps *A* vers le corps *B* , par la ligne droite , qu'en supposant *qu'il veut SEULEMENT le choc de B par A.* Mais s'il vouloit que le corps *B* demeurant immobile , le corps *A* le rencontrât par la partie de *B* qui n'est pas vis à vis d'*A* , mais qui luy est opposée : il est clair alors qu'il faudroit que le corps *A* fust transporté vers *B* par une ligne courbe, & non par une ligne droite.

C'est pourquoy aussi il ne s'est pas restreint à ne prendre cette maxime que dans ce premier sens , qui ne recevroit pas de difficulté , mais qui aussi ne luy auroit pas esté de grand usage : Il la pousse bien plus avant. Car au lieu que dans ce premier sens c'est *par rapport aux desseins de Dieu* qu'on doit juger de la simplicité de ses

ses voyes ; dans le second au contraire CHAP.
I. c'est par rapport à la simplicité des voyes qu'on doit juger de ses desseins : c'est à dire qu'on met tellement le principal de la sagesse de Dieu à agir par les voyes les plus simples, qu'au lieu que d'abord on se contentoit de dire : *Dieu ayant un tel dessein, l'est de sa sagesse de l'exécuter par les voyes les plus simples* ; on veut maintenant par un renversement de tout ordre, que Dieu ait dû nécessairement ou au moins infailliblement préférer un dessein moins parfait à un autre plus parfait, parce que le premier se pouvoit exécuter par des voyes plus simples que le dernier.

Il s'en est expliqué d'une maniere bien Medit.
VII.
num. 5. claire dans ses Meditations Chrétiennes.

Pour juger, dit-il, de la bonté d'un ouvrage, & par là de la sagesse de l'ouvrier, « ne faut pas seulement considérer l'ouvrage en luy-mesme, il faut le comparer « avec les voyes par lesquelles on l'a formé. « Un Peintre a crû autrefois donner des marques suffisantes de son habileté, en traçant « seulement un cercle sans se servir de compass. C'est en effet qu'un tel cercle quoy « qu'imparfait en luy-même fait plus d'honneur à celui qui le marque légèrement sur « papier, qu'une figure fort composée & « très régulière décrite par le secours des

CH. „ instrumens de Mathematique. Pour juger
 „ de l'ouvrier par l'ouvrage , il ne faut donc
 „ pas tant considerer l'ouvrage que la manie-
 „ re d'agir de l'ouvrier. Or comme les hom-
 „ mes grossiers & stupides ne voyent que
 „ l'ouvrage de Dieu , & ne sçavent point
 „ la maniere dont Dieu s'est servy pour
 „ le construire , LES DEFAUTS VI-
 „ SIBLES de l'ouvrage les frappent &
 „ la sagesse incomprehensible des voyes
 „ ne les porte point à en admirer l'Au-
 „ teur. “

Il ne craint point de dire qu'il y a des *defauts visibles* dans les ouvrages de Dieu , de quoy nous parlerons en un autre endroit , mais il prétend en mesme temps , qu'il vaut mieux que ces *defauts* y soient que si Dieu s'estoit servi de voyes moins simples dans la formation des ses ouvrages : comme il s'imagine qu'on doit faire plus d'estat d'un cercle quoy qu'imparfait tracé sans compas , que d'une figure fort composée & fort reguliere décrite par le secours des instrumens de Mathematique. Mais tout le monde ne seroit pas de son sentiment , sur tout si celui qui auroit décrit cette derniere figure , avoit esté l'inventeur de ces instrumens , comme Dieu l'auroit esté de toutes les voyes qu'il luy auroit plû de prendre pour former ses
 ou-

ouvrages. De sorte qu'il ne paroist pas conforme au bon sens de vouloir qu'il ait mieux valu faire un monde avec des *defauts visibles* (c'est l'hypothese de l'Auteur) par des voyes plus simples , que d'en faire un sans défaut , par des voyes plus composées.

Il avoit fait entendre la mesme chose dans un passage de son *Traité de la Nature & de la Grace* que j'ay déjà rapporté. Dieu, dit-il, *découvrant dans les trefors infinis de sa sagesse une infinité de mondes possibles, est déterminé à créer celui qui auroit pû se produire & se conserver par les loix les plus simples, ou qui devoit estre le plus parfait par rapport à la simplicité des voyes necessaires à sa production ou à sa conservation.*

On voit déjà le renversement de la premiere proposition qui estoit, *Que Dieu choisit les voyes les plus simples par rapport à ses desseins*; au lieu qu'il choisit icy le *dessein par rapport aux voyes*, ayant choisi de tous les mondes possibles celui qui devoit estre le plus parfait, non absolument, mais par rapport à la simplicité des voyes necessaires à sa production ou à sa conservation.

Mais il se fait encore mieux entendre dans l'art. suivant : Dieu pouvoit sans doute *tire un monde plus parfait que celui que nous habitons* : il pouvoit, par exemple, faire en

CHAP. sorte que la pluye qui sert à rendre la terre fé-
 1. conde , tombast plus régulièrement sur les terres labourées que dans la mer , où elle n'est pas nécessaire. Mais pour faire ce monde plus parfait , il auroit fallu qu'il eust changé la simplicité de ses voyes , & qu'il eust multiplié les loix de la communication des mouvemens par lesquels nostre monde subsiste.

Pouvoit-il mieux déclarer qu'entre les ouvrages que Dieu peut produire au-dehors , y en ayant de plus parfaits qui ne pourroient estre produits que par des voyes moins simples , & d'autres moins parfaits qui le pourroient estre par des voyes plus simples , il veut que nous croiyons comme une chose indubitable , qu'il n'agiroyt pas comme doit agir une sagesse infinie , s'il ne préféreroit la plus grande simplicité des voyes à la plus grande perfection de l'ouvrage ; au lieu qu'il me semble qu'il n'y a personne qui ne juge que l'on doit bien plustost préférer la plus grande perfection de l'ouvrage à la plus grande simplicité des voyes.

Quoy qu'il en soit, il estoit bien important de bien faire comprendre sa pensée , afin qu'on ne confonde pas des propositions aussi différentes que les deux que je viens de représenter , & qu'on n'aille pas rapporter à la premiere, qui est sans difficulté ,

é, ce que je ne diray que contre la der- CHAP.
 iere, qui est si peu solide, comme j'e-
 pèr de le faire voir, que c'est avoir bâti
 sur le sable que de l'avoir prise pour fonde-
 ment de tant de nouvelles pensées tou-
 chant les ordres de la Nature & de la
 Grace.

VIII. Il est important de bien démê-
 rer en quel sens l'Auteur a pris cette pro-
 position fondamentale de son Systême,
que la cause universelle n'agit point par des
volontez particulieres : car elle en peut avoir
 plusieurs.

Le premier de ces sens seroit, que Dieu
 dans l'ordre de la Nature suit ordinaire-
 ment les loix generales qu'il a établies.
 Que si on n'entend que cela par les volon-
 tez generales, on peut dire qu'il agit pres-
 que toujours par des volontez generales,
 pourveu qu'on l'entende en la maniere que
 j'ay dit dans la 4. Observation, selon la-
 quelle on voit aisement qu'il n'en peut
 en conclure qui puisse autoriser ses nou-
 velles pensées.

Aussi est-il vray qu'il n'en demeure pas
 , mais qu'il entend sa proposition dans
 un ou l'autre de deux autres sens qui en-
 traînent une exclusion que ce premier
 n'enferme pas.

Le second sens est, que Dieu agit telle-

CHAP. I. ment par des volontez generales, en suivant les loix qu'il a établies, que hors les miracles il n'a point d'autre dessein que de suivre ces loix generales. Car si outre ce dessein il en avoit quelque autre, ce seroit une volonté differente de la generale & qui devroit par consequent estre appelée une volonté particuliere. Or il paroist que c'est en ce sens qu'il prend sa maxime : *Que la cause universelle ne doit agir que par des volontez generales, & non par des volontez particulieres.* C'est ce qui luy fait dire dans la Recherche de la verité p. 600. *Que Dieu n'a pas des volontez particulieres pour chaque chose qu'il produit.* Et la preuve qu'il en donne, est que si cela estoit, *il n'arriveroit point qu'un ouvrage de Dieu en detruisist un autre.* Or dans toute generation, un ouvrage de Dieu en détruit un autre, comme luy-même le reconnoist. Dieu n'a donc point, selon luy, de volonté particuliere pour la production d'aucune chose qui se prôduise de nouveau dans le monde, & le seul dessein qu'il a en cela est de suivre les loix generales de la communication des mouvemens. Il me semble que ce doit estre là sa pensée. Si je me trompe, c'est de bonne foy : car je fais tout ce que je puis pour découvrir ses veritables sentimens. Que si c'est là ce qu'il croit, comme il y

bien de l'apparence , en attendant que je CHAP.
II.
examine ailleurs plus au long , je diray
seulement icy en un mot , que rien ne me
paroist plus contraire à l'idée de l'estre
parfait , que de restreindre ainsi ses des-
seins & ses volonteZ , comme s'il estoit
incapable d'avoir plusieurs desseins diffé-
rens dans la production d'une mesme cho-
se ; l'un general qui est de suivre les loix
qu'il s'est prescrites à luy-mesme , l'autre
particulier qui est , par exemple , de for-
mer dans le monde un nouveau corps qui
contribue à sa beauté , ou de donner à un
homme de bien ce qui peut servir à sa sub-
stance : sans parler d'une infinité d'au-
tres desseins qu'il peut avoir & que nous
ne sçaurions comprendre : *Quis enim cogno-* Rom.
cap. 11
t sensum Domini , aut quis consiliarius ejus
est ? Je suis persuadé que l'imagination
contraire , ou doit estre un reste des preju-
dices de l'enfance , qui nous fait croire que
c'est un grand embaras d'avoir plusieurs
desseins pour une mesme chose , & qu'on
a moins de brouillerie dans l'esprit quand
on n'en a qu'un , ou que c'est la fausse
idée de cause universelle , dont j'ay déjà
parlé , qui l'a ébloui , & luy a fait croire ,
que ce doit estre le propre de cette cause
generale de n'avoir que des volonteZ ge-
nerales.

CHAP. I. Cependant il y a encore un troisième sens un peu différent de celui-là, qui semble en quelques endroits estre celui de l'Auteur. Car il paroist quelquefois distinguer deux sortes d'effets de Dieu dans l'ordre de la Nature : les uns qui ont leurs fins ou leurs perfections que nous connoissons, & les autres qui dans la même espece n'ont pas cette fin & cette perfection. C'est ce qui luy fait supposer, que la pluye qui tombe dans un pré ou dans une terre ensemencée, a la fin pour laquelle Dieu a fait la pluye, qui est de rendre la terre féconde, & qu'elle n'a pas cette fin quand elle tombe dans la mer : & de même, que les animaux bien proportionnez ont la perfection de leur espece, & que les animaux monstrueux ne l'ont pas. Or il insiste principalement sur les pluies qui tombent dans la mer, & sur les animaux monstrueux, pour prouver que Dieu n'agit point dans ces rencontres par des volontez particulieres : parce que *Dieu qui est infiniment sage ne fait rien sans dessein & sans fin.* Il sembleroit donc qu'il n'auroit pas de répugnance d'avouer que dans la production des animaux bien proportionnez, & quand la pluye tombe sur les terres ensemencées, Dieu s'est proposé un autre dessein que de suivre simplement les loix de

la communication des mouvemens, puis
alors on peut dire qu'il a eu aussi le des-
in de faire un animal parfait qui en pût
onserver l'espece, & de rendre la terre
conde. Je ne sçaurois assurer que ce soit
son sentiment : mais ce doit estre ou
luy-là, ou celuy que j'ay expliqué dans
second sens, qui exclut encore plus gene-
lement de la cause universelle toute vo-
nté particuliere, en ne luy laissant que
volonté generale d'agir par les voyes les
us simples, c'est à dire de donner les
ouvemens à tous les corps selon qu'ils
nt choquez par ceux qui les rencon-
ent. Mais de quelque maniere qu'il l'en-
nde, je croy pouvoir faire voir dans la
ite que cela n'a point de solidité.

Je reduiray à quatre points principaux
ut ce que j'ay dessein d'en dire.

Le 1. est, Que cette grande maxime, que
ieu n'agit dans l'ordre de la Nature, que
mme cause universelle qui n'a point de
lontez particulieres, n'estant appuyée
sur l'Ecriture, ni sur la Tradition, ne
urroit estre reçue pour Principe, que
rce qu'elle seroit clairement enfermée
ns l'idée de l'estre parfait ; & que c'est
qui ne se peut dire en aucune sorte.

Le 2. est, Que dans la création du mon-
Dieu n'a point agi par les voyes plus
simples,

CHAP. I. simples , mais a fait une infinité de choses par des volonte^z particulieres , sans qu'il y ait eu de causes occasionelles qui ayent déterminé ses volonte^z generales.

Le 3. Que dans la conduite de Dieu pour la conservation du monde sensible & purement corporel , il ne fait rien par des volonte^z generales qu'il ne fasse aussi par des volonte^z particulieres , sans qu'on puisse dire en parlant exactement que ses volonte^z generales soient déterminées par des causes occasionelles.

Le 4. Qu'il n'y a que les volonte^z libres qui déterminent effectivement , selon le Système , les volonte^z generales de la cause universelle : mais que contre les principes du Système , on doit reconnoître , que dans l'ordre mesme de la Nature Dieu agit par des volonte^z particulieres dans les événemens qui dependent de ces volonte^z libres.

C'est à quoy je m'arêteray davantage. Car je prétends faire voir, qu'au regard des événemens humains independans de la Grace , on ne sçauroit concevoir Dieu comme une cause universelle dont les volonte^z generales sont déterminées à tous les effets particuliers par les volonte^z libres des hommes , sans contredire l'Ecriture ; sans ruiner la notion que la raison & la foy
nous

Liv. I. *touchant l'ordre de la Nature.* 39
ous font avoir de la providence ; & sans
omber dans les mesmes inconveniens que
Auteur du Systême a crû qu'on ne pou-
oit éviter, qu'en ôtant toute efficace aux
uses secondes.

CHAPITRE SECOND.

I. POINT.

*qu'on ne trouve point dans l'idée de l'Estre
parfait, qu'il ne doive agir dans l'ordre de
La Nature que par des volonteZ generales, &
par les voyes les plus simples, en la maniere
que l'Auteur l'entend.*

[Oin que l'Auteur du nouveau Systê-
me prétende avoir trouvé dans l'Ecri-
re sa principale maxime : Que Dieu n'a-
it par des volonteZ particulieres que lors
u'il fait des miracles, il est obligé d'a-
ouer qu'on y trouve le contraire, & il est
duit à dire, que c'est qu'elle est pleine
anthropologies & qu'elle attribue à Dieu
s manieres d'agir ordinaires aux hommes.
C'est dans le premier discours art. 57. j'en
arleray ailleurs. Je me contente d'en con-
clure icy, que ce ne peut donc estre que
dans ses speculations sur l'idée de l'Estre
parfait, qu'il a trouvé ce grand fondement
de son nouveau Systême de la Nature &
de

CHAP. de la Grace. Et c'est ce qu'il fait assez en-
 II. tendre lors qu'il y entre par ce préambule ,
 I. discours art. 11.

„ “ Lors qu'on prétend parler de Dieu
 „ avec quelque exactitude , il ne faut pas se
 „ consulter soy-mesme , ni parler comme le
 „ commun des hommes. Il faut s'élever en
 „ esprit au-dessus de toutes les creatures , &
 „ consulter avec beaucoup d'attention & de
 „ respect , l'idée vaste & immense de l'Estre
 „ infiniment parfait. Et comme cette idée
 „ nous represente le vray Dieu bien different
 „ de celuy que se figurent la plupart des
 „ hommes ; on ne doit point en parler selon
 „ le langage populaire. Il est permis à tout
 „ le monde de dire avec l'Ecriture, que Dieu
 „ s'est repenti d'avoir créé l'homme ; qu'il
 „ s'est mis en *colere* contre son peuple ; qu'il
 „ a delivré Israël de captivité par la force de
 „ son bras. Mais ces expressions ou de sem-
 „ blables ne sont point permises aux Theo-
 „ logiens lors qu'ils doivent parler exacte-
 „ ment. Ainsi lors qu'on remarquera dans
 „ la suite que mes expressions ne sont pas or-
 „ dinaires , il ne faudra point en estre sur-
 „ pris. Il faudra plustost observer avec soin
 „ si elles sont claires & si elles s'accordent
 „ parfaitement avec l'idée qu'ont tous les
 „ hommes de l'Estre infiniment parfait. „

Mais comment pourra-t'il avoir trouvé
 par-

ir-là ce qu'il dit avec tant de confiance CHAP. I.
 : la maniere dont Dieu agit envers ses
 creatures ; luy qui assure dans un des
 clairciffemens de la Recherche de la
 verité p. 500. *Qu'on ne peut voir avec évi-*
dence dans l'idée de Dieu, s'il est, ou s'il n'est
un véritablement Createur d'un monde mate-
riel & sensible que nous croyons voir hors de
nous ; parce, dit-il, qu'une telle évidence ne
rencontre que dans les rapports nécessaires &
qu'il n'y a point de rapport nécessaire entre
Dieu & un tel monde. Il a pu ne le pas créer,
s'il l'a fait, c'est qu'il l'a voulu, & qu'il
l'a voulu librement. Or il reconnoît dans
 : *Traité icy, qu'il n'y a point aussi de*
rapport nécessaire entre Dieu & cette ma-
niere d'agir par des volontez generales, art. 6.
 : *qu'il oppose à celle d'agir par des volon-*
tez particulieres. Car la faisant consister
 : *particulierement dans la communication*
 : *des mouvemens, il dit, Que cette commu-*
 : *nication des mouvemens, est une loy arbitraire*
 : *qui doit estre soumise à la loy de l'ordre qu'il*
 : *est estre essentielle à Dieu : Et il ajoute dans*
 : *art. suivant : Qu'il y a quelques occasions*
 : *assez rares où ces loix generales des mouvemens*
 : *peuvent cesser de produire leur effet ; mais que*
 : *c'est qu'il est à propos que les hommes sçachent*
 : *que Dieu est tellement maître de la nature, que*
 : *il se soumet aux loix qu'il a établies, c'est*
 : *plu-*

1. Disc.

art. 6.

art. 2.

CHAP. *plutost parce qu'il le veut bien que par UNE*
 11. *NECESSITE absolue.* Cela estant il seroit difficile de répondre à cet argument.

On ne peut voir dans l'idée de Dieu avec évidence ce qui n'a point un rapport nécessaire avec Dieu. C'est la proposition.

Or il n'y a qu'un rapport arbitraire & non nécessaire entre Dieu & l'observation des regles generales de la Nature. C'est encore un de ses principes.

Donc ce qu'il ajoûte : *Que la cause generale ne peut produire son ouvrage par des volonteز particulieres , ne sçauroit estre une verité évidente, mais au plus une conjecture.*

Or, selon luy, *en matiere de Philosophie nous ne devons croire quoy que ce soit que lors que l'évidence nous y oblige.*

Et par consequent cet avis qu'il nous a donné dans son premier ouvrage nous obligeant de ne rien croire de tout ce qu'il dit dans le second, qui n'est appuyé que sur ses Meditations, à moins qu'il ne le démontre, c'est à dire qu'il ne nous en convainque par des preuves évidentes ou nécessaires, nous ne devons avoir aucun égard à ce qu'il assure avec tant de confiance : *Que la cause generale ne doit point agir par des volonteز particulieres, ni dans l'ordre de la Nature, ni dans celuy de la*
 Gra-

*dans la
Recher.
de la
verité
p. 498.*

Grâce , puisque par ses propres principes , CHAP.
II.
ne peut avoir sur cela aucune évidence.

Je pourrois en demeurer là. Mais je
eux bien néanmoins examiner les preu-
es en particulier. On avoit eu lieu de
attendre qu'il y auroit pratiqué ce qu'il
onseille aux autres de faire , & que s'éle-
ant en esprit au-dessus de toutes les creatures ,
n'auroit consulté que l'idée de Dieu.
Mais il fait justement tout le contraire. Ce
sont que comparaisons prises des hom-
mes , qui d'une part prouvent tout le con-
traire de ce qu'il prétend , & qui de l'au-
tre ne pourroient rien prouver au regard
de Dieu ; ou des pensées populaires & peu-
ignes , ce me semble , d'un Philosophe ,
lesquelles bornent à une seule fin la vaste
tendue des desseins de Dieu dans l'ad-
mirable variété des effets de sa puissance
sur la nature corporelle. C'est ce qui se
erra par chacune de ses raisons en parti-
ulier.

I. R A I S O N.

Un excellent ouvrier doit proportionner son 1. Disc.
tion à son ouvrage ; il ne fait point par des art. 13.
oyes fort composées ce qu'il peut executer par
e plus simples ; il n'agit point sans fin , & ne
it jamais d'efforts inutiles. Il faut conclure
e-là que Dieu découvrant dans les trefors infi-
nis

- CHAP. *nis de sa sagesse une infinité de mondes possibles,*
 11. *comme des suites nécessaires des loix des mou-
 vemens qu'il pouvoit établir, s'est déterminé
 à créer celui qui auroit pû se produire & se con-
 server par les loix les plus simples, ou qui de-
 vroit estre le plus parfait, par rapport à la sim-
 plicité des voyes nécessaires à sa production ou à
 sa conservation.*

R E P O N S E.

Pour peu qu'on y fasse d'attention, on trouvera que cette consequence n'est pas bien tirée, & que la comparaison prouve le contraire de ce qu'on a voulu conclure à l'égard de Dieu. Car qu'en conclut-on ? Qu'entre une infinité de mondes possibles Dieu a dû se déterminer à créer celui qui auroit pû se produire & se conserver par les voyes les plus simples. Et l'exemple de cet excellent ouvrier prouveroit au contraire, que Dieu a dû se déterminer à créer le monde tel qu'il luy a plû, & choisir ensuite les voyes les plus simples pour le produire & le conserver. Car il ne dit pas dans la comparaison que cet excellent ouvrier doit proportionner son ouvrage à son action (comme il le dit de Dieu) mais qu'il doit proportionner son action à son ouvrage : ce qui suppose qu'il se détermine d'abord à faire un tel ouvrage, & puis qu'il

qu'il y proportionne son action, c'est à dire les moyens par lesquels il le doit ex-
 cuter : au lieu que l'Auteur du Systême attribue à Dieu tout le contraire, en vou-
 ant que ce soit la considération de la sim-
 plicité des voyes, par lesquelles un certain
 monde possible pouvoit se produire & se
 onserver, qui l'ait déterminé à le créer
 ar préférence à d'autres mondes qui au-
 oient mesme esté plus parfaits.

Rien donc n'est moins propre que cette
 omparaison des plus excellens ouvriers
 ntre les hommes, pour prouver ce qu'il
 retend, que Dieu a plus d'égard à agir par
 es voyes simples, qu'à la perfection de ses
 uvrages. Car il est certain que les hom-
 es font tout le contraire. Quand Salo-
 on qui estoit rempli de sagesse, voulut
 âtir un Temple à Dieu, il ne songea qu'à
 faire tres-magnifique, sans se mettre en
 eine, si les voyes nécessaires pour execu-
 r ce grand dessein seroient plus simples
 u plus composées. Et en effet on ne peut
 ueres s'en imaginer de moins simples que
 y employer des sommes immenses d'ar-
 ent & le travail de plus de cent mille hom-
 es pendant plusieurs années. Jamais per-
 onne ne s'est avisé d'en estimer moins les
 uvrages publics des Egyptiens, des Grecs,
 des Romains, de ce qu'ils n'estoient
 faits,

CHAP. faits, qu'avec des dépenses incroyables.

II. Les horloges ordinaires sont beaucoup plus simples que celle de Strasbourg. Serroit-ce une raison de les estimer davantage ? Et si au lieu qu'il s'est trouvé qu'il n'a fallu ajouter que fort peu de chose aux horloges communes, pour les rendre aussi justes que le sont maintenant les pendules, il auroit fallu ajouter un grand nombre de roues & de ressorts, auroit-on dû rejeter cela comme ne se pouvant executer que par des voyes trop composées, & préférer à ces nouvelles, les anciennes moins justes, parce qu'elles auroient esté plus simples ?

Il est vray qu'il y a des rencontres où les hommes doivent proportionner l'ouvrage aux moyens de l'executer. Mais c'est par une raison qui ne peut regarder Dieu. C'est parce que celuy qui entreprend un ouvrage, doit prendre garde si en le voulant faire trop beau, il ne s'engagera point à une depense qui passe ses forces. Un Architecte à qui un Prince propose de faire l'Eglise de sa Capitale, a toujours pour but de la faire la plus belle qu'il peut selon les regles de son art : mais si ce Prince luy declare qu'il n'a que quatre million à y mettre, il agiroit imprudemment, s'il prenoit un dessein qui ne pust estre executé que par

par dix millions. C'est donc l'impuissance CHAP. 11.
 où ce Prince se trouve de fournir ce qui
 seroit nécessaire à une si grande dépense ,
 & non pas la considération d'agir par des
 voyes plus simples , qui obligeroit alors
 cet Architecte de proportionner son ou-
 vrage au moyen qu'il a de l'exécuter , &
 de ne pas faire une Eglise si belle & si ma-
 gnifique qu'il l'auroit faite sans cela. Or
 on ne peut rien s'imaginer de semblable
 en Dieu , puis que toutes les voyes d'exé-
 cuter ses desseins luy sont également faci-
 les , & que sa puissance comme le reconnoît
 l'Auteur , le rend tellement maître de toutes 1. Disc.
 choses , & tellement independant du secours art. 12.
 l'autrui , qu'il suffit qu'il veuille afin que ses
 volontez soient exécutées. Il faut donc re-
 connoître ou que ces comparaisons des
 ouvriers de la terre avec l'Ouvrier infini
 & tout-puissant ne prouvent rien , ou
 qu'elles prouvent , au contraire de ce que
 l'on pretend , qu'il n'a eu en vue que de
 donner au monde qu'il vouloit créer la
 perfection qu'il luy a plû , sans avoir eu
 besoin de consulter auparavant , par quel-
 les voyes il pourroit se produire ou se con-
 server.

II. R A I S O N.

C'est encore une comparaison prise des 1. Disc.
hom. art. 19.

CHAP. hommes. Celuy , dit-il , qui ayant bâti une
 11. maison en jette un pavillon par terre pour le re-
 bâtir , déçoitvre son ignorance ; celuy qui plan-
 te une vigne & l'arrache aussi-tost qu'elle a pris
 racine , montre sa legereté : parce que celuy
 qui veut & ne veut plus , manque de lumiere
 ou de fermeté d'esprit. Mais on ne peut pas di-
 re que Dieu agisse par caprice ou par ignorance
 lors qu'un grain de gresle fait tomber un fruit
 presque mûr , par ce qu'on ne peut pas dire
 pour cela qu'il veuille & qu'il ne veuille pas ,
 Dieu n'agissant point par des volonte^z particu-
 lieres.

R E P O N S E.

. C'est une difficulté que l'Auteur pro-
 pose souvent , à laquelle il paroist qu'il a
 crû qu'on ne pouvoit satisfaire qu'en re-
 connoissant comme luy que Dieu ne fait
 rien en cela par des volonte^z particulieres.
 Mais cela ne s'ensuit point. Car puis qu'il
 prétend démontrer tout ce qu'il avance ,
 il n'a pû tirer la conclusion dont il s'agit
 qu'en raisonnant en cette maniere : Tout
 homme qui fait un ouvrage & qui le dé-
 truit bien-tost après , déçoitvre son igno-
 rance , ou fait paroistre sa legereté , par-
 ce que celuy qui veut & qui ne veut plus ,
 manque de lumiere ou de fermeté d'esprit.

Or si Dieu agissoit par des volonte^z par-
 ticu-

iculieres il ne pourroit faire tomber par
a gresle un fruit presque mûr sans don-
ner occasion de croire qu'il veut & qu'il
le veut plus.

CHAP.
II.

Puis donc qu'il arrive souvent qu'un
grain de gresle fait tomber un fruit presque
mûr, c'est une preuve évidente que Dieu
agit point par des volontez particu-
lières.

C'est à quoy se réduit cette preuve
qu'on a tant fait valoir. Mais pourvu
qu'on la considère avec quelque atten-
tion, on trouve sans peine que la majeure
est fautive étant prise généralement;
et la mineure, qui regarde Dieu, l'est en-
core davantage; & qu'ainsi on ne peut
en bâtir que de ruineux sur de tels prin-
cipes. C'est ce qu'il faut faire voir en par-
culier.

Comme la plupart des hommes sont le-
gers & inconstans, il arrive souvent que
le changement de leur conduite est une
marque de légèreté & d'inconstance. Mais
il ne s'ensuit pas de-là que ces choses
soient inséparables, & que les sages ne
fassent faire par raison, ce que les im-
prudens font par défaut de lumière ou de
méthode d'esprit. Il n'est donc pas vray-
semblablement parlant (ce qui seroit ne-
cessaire pour qu'on en pût rien conclure)

C

que

CHAP. que détruire aujourd'huy ce qu'on avoit
 11. fait il y a trois jours , ce soit vouloir & ne
 vouloir plus par legereté ou par incon-
 stance. Car combien y a-t'il de choses que
 nous ne voulons faire que pour un temps,
 & que nous cessons ensuite de vouloir fai-
 re , ou que mesme nous détruisons sans
 changer de volonté ? Seroit-il juste de nous
 accuser d'estre legers ou inconstans, parce
 qu'on ne sçauroit pas les raisons que nous
 avons eues d'agir de la sorte ?

Nous connoissons moins les vues infi-
 nies que Dieu peut avoir dans le gouver-
 nement de ses creatures , qu'un enfant qui
 auroit esté élevé dans une forest avec des
 bestes (ce que les Historiens disent estre
 arrivé à quelques-uns) & qu'on auroit
 tout d'un coup transporté dans une grande
 ville , ne pourroit connoître les causes de
 tous les changemens qui arriveroient sans
 cesse devant ses yeux , dont il ne pourroit
 demander raison à personne. Ne sçachant
 point si des maisons qu'il verroit abattre
 seroient bonnes ou mauvaises , il pourroit
 prendre pour des fous ceux qui les abat-
 troient pour les rebâtir. Il verroit nourrir
 des animaux avec grand soin & puis tout
 d'un coup leur couper la gorge ; faire
 mourir des gens en pleine place publique ,
 sans qu'il pût deviner pourquoy. Les di-
 verses

CHAP. II
 erſes ceremonies de nos myſteres , & les habits magnifiques qu'y portent ſouvent es perſonnes qui hors de là ſont vêtus aſſez pauvrement. Que pourroit-il penſer de tout cela ? Et quoy qu'il n'y ait rien de ſur de ſonnable dans tous ces changemens , ne pourroit-il pas les trouver pleins d'extravagance ? Mais ſuppoſons qu'il ſe ſoit trouvé à Paris la veille de l'entrée de Reyne , & qu'après y avoir conſidéré avec admiration toutes les magnificences qu'on avoit préparées en divers endroits de la ville pour témoigner la joye qu'on avoit d'y recevoir cette Princeſſe, il n'eût vu rien de tout cela quelques jours après. N'eût-il pas pû dire , comme l'Auteur, que ceux qui ayant pris tant de peine pour faire de ſi belles choſes , les détruifent ſi-toſt après , devoient bien manquer de lumiere ou de fermeté d'eſprit ; mais qu'ils vouloient & ne vouloient plus qu'ils édificioient & détruifoient par ignorance , ou par caprice. Et cependant il auroit eſté bien certain qu'il ſe fuſt impé , & qu'il n'y auroit rien eu que de ſonnable dans cette conduite , qui luy a paru ſi pleine de legereté & d'inconſcience.

Il eſt donc indubitable que la premiere poſition generale eſt fauſſe au regard

mesme des hommes, & qu'il n'est pas vray comme on le pourroit prouver par beaucoup d'autres exemples : *Que tout homme qui fait un ouvrage & qui le détruit bien-tost après, découvre son ignorance ou fait paroître sa legereté, parce que qui veut & ne veut plus manque de lumiere ou de fermeté d'esprit.*

Mais l'application qu'on en fait à Dieu, est encore bien plus manifestement fausse. Dieu fait tomber la gresle sur un fruit à demy mûr. Donc s'il agissoit par des volontez particulieres, il ne voudroit plus ce qu'il auroit voulu auparavant. Ouy supposé qu'il eust voulu que ce fruit parvint à une parfaite maturité. Mais ce seroit une erreur visible de le supposer, puisque l'évenement fait voir le contraire. Dieu n'agissant que par sa volonté, l'action de Dieu & la volonté de Dieu sont la mesme chose selon cet Auteur mesme dans sa Recherche de la Verité p. 600. Or Dieu par une action particuliere a fait que ce fruit est parvenu à un certain degré de maturité. Et par une autre action particuliere il l'a fait tomber par la gresle lors qu'il estoit en cet estat. Quelle subtilité pourroit donc nous empêcher de voir que ces deux actions particulieres sont deux volontez particulieres; puis qu'action & volonté sont en Dieu la mesme chose ?

Dieu

Dieu a donc voulu par une volonté particulière, que ce fruit parvint jusqu'à estre demy mûr, & par une autre volonté particulière que la gresle le fit tomber à demy nûr. Dieu en est sans doute plus croyable que personne, & c'est luy-mesme qui nous assure par son Prophete, qu'il ne tombe pas un grain de gresle que pour executer ses ordres & ses volontez. *IGNIS, GRANO, NIX, GLACIES, SPIRITUS PROCELLARUM QUÆ FACIUNT VERBUM EJUS: vents de l'air, gresle, neige, & exhalaisons, vents impetueux & tourbillons qui executez ses ordres.*

Mais par quelle autre subtilité nous pourra-t'on faire voir la moindre ombre de contradiction entre ces deux volontez, qui puisse donner lieu de dire, que Dieu n'auroit plus voulu, ce qu'il auroit voulu auparavant? Que s'il est impossible d'y en trouver la moindre apparence, c'est donc sans apparence aussi que l'on nous dit: Que si Dieu agissoit par des volontez particulieres, il ne pourroit faire tomber par la gresle un fruit demy mûr sans donner occasion de croire qu'il veut & qu'il ne veut plus.

Cependant l'Auteur est tellement rempli de cette pensée qu'il s'explique encore fortemenr sur cela à la fin de la Ré-

CHAP. cherche de la Verité. (p. 600.) Il me pa-
 11. roist évident , dit-il , que si Dieu avoit comme
 nous des volontez particulieres pour chaque
 chose qu'il produit , il n'arriveroit point qu'un
 de ses ouvrages en detruisist jamais un autre.
 Comme Dieu ne peut avoir des volontez contrai-
 res , il faudroit avoir recours à un principe du
 mal pour geler par exemple les fruits que Dieu
 feroit naître.

D'où vient donc qu'une chose si éviden-
 te n'a point esté apperçue par aucun des
 Peres ni des Theologiens les plus subtils ?
 D'où vient que S. Augustin , qui a tant
 écrit contre les Manichéens , ne s'est point
 servi de cette raison que Dieu n'agit point
 par des volontez particulieres , pour n'e-
 stre point obligé d'attribuer à un principe
 de mal la destruction de ses ouvrages les
 uns par les autres ? Il est constant au con-
 traire que jamais personne n'a plus recon-
 nu que ce Pere , que rien ne se fait en cela
 que par des ordres tres-particuliers de
 Dieu. Saint Thomas enseigne la mesme
 chose dans la 1. part. qu. 22. art. 2. où
 ayant établi que la providence de Dieu
 s'étend sur toutes choses , non seulement
 en general , mais aussi en particulier , il se
 fait cette objection : *Que si cela estoit , il
 ne devroit point y avoir de défaut dans les cho-
 ses dont Dieu a soin.* Et il y répond en ces
 ter-

termes. " Il n'est pas du proviseur uni-^{"CHAP.}
 versel, comme d'un proviseur particulier. ^{" 11.}
 Ce dernier ne souffre; autant qu'il peut, "
 aucun défaut dans les choses dont il a soin. "
 Mais le Proviseur universel y en souffre "
 pour ne point empêcher le bien de l'uni- "
 vers. C'est pourquoy les corruptions & "
 les défauts qui arrivent dans le monde ne "
 sont tels (c'est à dire ne sont des défauts) "
 qu'au regard des natures particulières: "
 mais ils sont DANS LE DESSEIN ET DANS "
 L'INTENTION DE LA NATURE UNI- "
 VERSELLE, c'est à dire de Dieu, en ce que "
 le défaut de l'un est l'avantage de l'autre, "
 ou au moins qu'il contribue au bien de "
 tout l'univers. "

Ces pensées sont si naturelles, que
 quoiqu'elles soient contraires aux idées
 de l'Auteur, & qu'elles ruinent son ar-
 gument, il n'a pu s'empêcher de les em-
 ployer quelques pages avant le lieu où il
 dit: *Que si Dieu avoit des volontez parti-*
culières pour chaque chose qu'il produit, il
n'arriveroit point qu'un ouvrage de Dieu en
détruisist jamais un autre, & qu'il faudroit
avoir recours à un principe de mal pour ge-
ner, par exemple, les fruits que Dieu auroit
fait naître. Car dans les mêmes Eclaircisse-
 mens de la Recherche de la vérité p. 578.
 s'estant proposé cette objection pour les

causes secondes : N'est-ce pas une chose extravagante que de dire , que Dieu combat contre luy-même , & qu'il détruit ses ouvrages , lors qu'un taureau combat contre un lion , qu'un loup dévore une brebi , & qu'une brebi mange l'herbe que Dieu fait croistre. Donc il y a des causes secondes : il y répond en ces termes: Ce n'est point un desordre que les lions mangent les loups , & les loups les brebis , & les brebis l'herbe dont Dieu prend un si grand soin , qu'il luy a donné toutes les choses nécessaires pour la conservation de son espece. Cela ne prouve pas plus les causes secondes , que la pluralité des causes ou la contrariété des principes du bien & du mal , que les Manichéens avoient imaginé pour rendre raison de ces effets. Mais c'est une marque certaine de la grandeur , de la sagesse , & de la magnificence de Dieu. Car Dieu ne fait que des ouvrages dignes d'une sagesse infinie , & il les fait avec une profusion qui marque assez sa puissance & sa grandeur. Tout ce qui se détruit , se répare par la même loy qui le détruit , tant est grande la sagesse , la puissance , & la fécondité de cette loy. Il ne peut entendre par cette réparation , que la production d'autres ouvrages de Dieu qui se forment de la destruction de ceux-là. Car il est bien certain que ce n'est pas ce loup mangé par le lion , ni la brebi mangée par le loup , ni l'herbe man-

mangée par les brebis qui se réparent par
 la même loy qui les a détruits. Que si cet-
 te réparation generale qui a toujours fait
 lire aux Philosophes, que la corruption de
 l'un est la generation de l'autre, suffit à
 l'Auteur pour ne faire aucun estat de cet
 argument des partisans des causes secon-
 des, *que si Dieu faisoit tout il faudroit qu'il*
détruisit ses propres ouvrages : quelle plus
 grande forcè y peut-il trouver pour ne
 point admettre en Dieu de volonteé par-
 ticulieres ? Si on y prend garde il auroit
 dû avouer pour ne se point contredire,
 qu'à la verité c'est un desordre en soy que
 les lions mangent les loups, & les loups
 les brebis, & les brèbis l'herbe que Dieu a
 créée, mais que Dieu a dû souffrir ce des-
 ordre plutôt que de multiplier ses volon-
 teés, c'est à dire plutôt que d'agir par des
 volonteés particulieres, & qu'ainsi il n'est
 point besoin pour y remedier d'admettre
 des causes secondes. Mais on n'a pas
 toujours présent à l'esprit ce qui n'est
 point naturel & qui n'est que la suite d'un
 préjugé sans fondement. Il a plutôt vû
 ce qu'on devoit raisonnablement répon-
 dre selon la vraye idée de Dieu, à des ad-
 versaires qui ne l'avoient pas assez consul-
 tée, que ce qu'il leur devoit dire selon ses
 opinions particulieres. Et c'est ce qui l'a

forcé de reconnoître que cette destruction des ouvrages de Dieu les uns par les autres, dont il faut que Dieu soit auteur, s'il n'y a point des causes secondes, n'est point un desordre, mais que c'est plutôt une marque certaine de sa grandeur, de sa sagesse & de sa magnificence; & qui nous montre qu'il ne fait que des ouvrages dignes d'une sagesse infinie, & qu'il les fait avec une profusion qui marque assez sa puissance & sa grandeur.

Il est vray qu'il revient un peu à ses nouveaux sentimens par un petit mot qu'il ajoute; mais peu à propos, ce me semble. Dieu, dit-il, n'empêche point la destruction des estres par une nouvelle volonté. Ce n'est pas de quoy ils s'agit. Dieu seul, selon luy a donné aux lions l'inclination de manger les loups, & aux loups celle de manger les brebis, & aux brebis celle de manger l'herbe. Et c'est de plus Dieu seul, selon luy encore, qui produit dans le lion qui mange un loup tous les mouvemens pour cela, & ainsi des autres. Pourquoi donc nous dire que Dieu n'a pas dû empêcher la destruction de ces estres par une nouvelle volonté? C'est justement comme qui diroit, pour accorder la douceur Chrétienne avec la severité des Juges qui font mourir les meurtriers: Que ces Juges n'ont pas dû par une nouvelle volonté empêcher
que

que le bourreau ne leur coupast la teste: CHAP.
II
Non assurément. Mais il n'en est pas
moins vray que ce sont ces Juges qui leur
ostent la vie pour les punir de leurs crimes
& pour le bien de la société humaine.

Il faut de plus remarquer que quand il
lit, que Dieu n'empêche point par une
nouvelle volonté la destruction des estres,
il n'a pas entendu, par ce mot de destru-
ction, l'aneantissement d'aucun des estres
que Dieu a créés. Car il sçait bien que ce
qui arrive quand une brebi mange l'herbe,
n'est qu'un changement de modification
dans la nature, & non la destruction ny
la production d'une nouvelle substance,
qui ne fust pas auparavant dans le monde.
Et ainsi reduisant ce qu'on appelle *destruc-
tion* à sa véritable idée, s'étonner que Dieu
étruise ses propres ouvrages & qu'il gele les
fruits qu'il a fait naître : C'est s'étonner
qu'il fasse dans le monde les changemens
qui en font la beauté, & prendre pour un
desordre que Dieu ne souffriroit pas s'il
agissoit par des volontez particulieres, ce
qui donne le plus de sujet non seulement
aux véritables Philosophes, mais à tous
ces hommes de bon sens, d'adorer sa sa-
gesse incompréhensible dans l'infinie va-
riété dont il sçait diversifier sans cesse dans
le cours des siècles les ouvrages de sa puis-

CHAP.
II.

sance : ce que l'on voit assez n'avoir pû estre s'ils n'avoient succédé les uns aux autres par cette destruction apparente, qui peut donner occasion à des esprits superbes de trouver à redire à la conduite de Dieu, mais qui est l'admiration des sages; & qui fait dire à cet Auteur même, que si Dieu n'avoit voulu positivement & par conséquent n'avoit fait que les corps se choquassent les uns les autres, ils ne seroient point sujets à cette vicissitude continuelle qui fait la beauté de l'univers, la generation de certains corps, ne se faisant que par la corruption de quelques autres, & n'y ayant que la contrariété de leurs mouvemens qui fasse leur variété.

Recher.
de la
ver. p.
580.

Epist.

166. al.
28. &
138. al.
3.

C'est ce que S. Augustin explique souvent par une tres-belle comparaison. Il dit qu'on doit considerer tout ce qui se passe dans le monde pendant toute la suite des âges & la vicissitude continuelle de ce qui se détruit & se produit dans l'univers, comme une excellente piece de musique, dont la beauté consiste dans les accords qui se succedent les uns aux autres : de sorte que celuy qui trouve étrange qu'une herbe que Dieu a créée soit mangée par une brebi, est aussi peu raisonnable, que celuy qui voudroit qu'un bel accord durast toujours & ne fust point place à un autre.

Ecou-

Écoutez ce saint Docteur. On recon-
 noîtra que sans parler de *voyes simples* ni de *cause universelle*, il a sçu expliquer d'une
 manière très-digne de Dieu, la part qu'il
 a au continuel changement de ses ouvra-
 ges sans préjudice ou de son immutabilité
 ou de sa sagesse. C'est dans la lettre à
 Marcellin qui est maintenant la 138. dans
 l'édition nouvelle. " Dieu, dit-il, tout
 immuable qu'il est, estant le modérateur
 aussi-bien que le Createur de tout ce qui
 est sujet à changer, sçait parfaitement ce
 que chaque temps & chaque estat des cho-
 ses demande qu'il fasse, qu'il ajoute, qu'il
 ôte, qu'il abolisse, qu'il augmente, ou
 qu'il diminue, jusqu'à ce que le cours des
 siècles, qui coule avec un ordre admirable à
 peu près comme un grand poëme d'une
 cadence & d'une modulation exquise, &
 qui enferme les divers estats des choses af-
 forties & proportionnées aux divers temps,
 s'acheve & se termine. „ "

Mais dans une lettre à saint Jérôme, il
 employe cette mesme idée si noble & si
 digne de Dieu, pour expliquer une chose
 bien plus étonnante que n'est l'écrase-
 ment d'un fruit que la gresle empêche de
 parvenir à une parfaite maturité, qui est
 que Dieu crée des âmes pour les mettre en
 des corps qui ne doivent vivre que très-peu
 de

CHAP.
 II.

166. ab.
 28.

CHAP.

II.

de temps, comme lors que des enfans meurent dans le sein de leurs meres, ce que l'Auteur prétend qui n'arriveroit point si Dieu agissoit par des volonte^z particulieres.

„ “ Quand on demande, dit-il, pour-
 „ quoy Dieu crée des ames pour des hom-
 „ mes qu'il sçait devoir si peu vivre : Nous
 „ pouvons répondre que c'est pour convain-
 „ cre ou pour punir les parents de leurs pe-
 „ chez. Mais quand nous n'en pourrions
 „ rendre aucune raison, nous pouvons bien
 „ abandonner tout cela à la conduite de la
 „ sagesse de Dieu. Car nous sçavons qu'il
 „ n'y a rien de plus beau ni de mieux ordon-
 „ né que le cours de toutes les choses qui
 „ passent, dont la naissance & la mort de
 „ tous les animaux font partie, & qui mar-
 „ chent dans un ordre dont la beauté nous
 „ raviroit si nous pouvions l'appercevoir,
 „ puis que ce n'est pas en vain que le Pro-
 „ phete, à qui Dieu l'avoit découverte,
 „ s'écrie que sa sagesse fait marcher le cours
 „ des siècles avec une harmonie admirable.
 „ Et c'est pour faire imaginer aux creatures
 „ capables de raison quelque chose de la
 „ beauté de cet ordre, que la bonté de Dieu
 „ leur a donné la musique. Si donc ceux qui
 „ sont versez dans cet art sçavent déterminer
 „ avec tant de justesse ce qu'il faut donner de
 durée.

durée à chaque son, afin que se succedant ^{CHAP²} tous les uns aux autres, avec une certaine ^{II.} proportion, ils composent un chant dont la beauté vient de cela mesme que ce qui le compose passe; à combien plus forte raison devons nous croire que si la sagesse de Dieu qui a fait toutes choses, & qui est infiniment au dessus de tous les arts, détermine, comme elle fait, la durée de chacune des choses sujettes à naître & à mourir, dont le cours compose les siècles, & qui sont comme les differens sons qui en composent l'harmonie; & si elle tient les uns plus longtemps en estre, & les autres moins, c'est que l'ordre de cette modulation admirable qu'il a compassée dans sa préscience éternelle, le demande ainsi. Ors'il ne tombe pas une feuille d'un arbre, ni un cheveu de nos testes, qui ne fasse partie de cet ordre; pour combien davantage y doit entrer le point de la naissance & de la mort de chaque homme, dont celui qui dispense les temps ne fait durer la vie plus ou moins que par rapport à ce qu'il sçait que demande l'harmonie de l'univers?

On voit assez par cet admirable discours, que ce Saint ne doute point, qu'il n'arrive rien dans le monde, ne fust-ce qu'une feuille ou un fruit qui tombe d'un arbre,

&c

CHAP.

I I.

& à plus forte raison le point de la naissance & de la mort des animaux, que par la volonté de Dieu appliquée à chaque événement : & qu'ainfi , pour estre convaincus qu'il n'y a rien de toutes ces choses qui soit indigne d'estre déterminé par des ordres particuliers de sa providence , il nous suffit de sçavoir , que sa sagesse en a réglé la durée, selon ce qui convenoit à la beauté de l'harmonie de l'univers. Et c'est ce qui peut encore servir de réponse à la 3. raison de l'Auteur.

III. R A I S O N.

1. Disc. Dieu a donné à chaque semence un germe

art. 23. qui contient en petit la plante & le fruit

Ne marque-t'il pas assez par là qu'il veut en un sens tres-veritable que toutes ces semences produisent leur semblable ? Car pourquoy auroit-il donné à des grains de blé qu'il voudroit estre steriles , toutes les parties propres à les rendre feconds ? Cependant tous ces grains ne profitent point , ou s'ils profitent , la gresle ou quelque autre accident fâcheux , qui est une suite des loix generales de la nature , les empeche de nourrir leur épi. Ce qui n'arriveroit pas si Dieu n'estoit la cause generale qui ne doit point agir par des volontez particulieres.

R E P O N S E.

Cet argument n'ajoute rien aux deux pré-

précédens , sinon cette nouvelle pensée : CHAP. II.
Que Dieu veut en un sens tres-veritable , que toutes les semences produisent leur semblable : ce qui est une pure équivoque , ou le paradoxe du monde le plus étrange. Car qu'entend-t'il par ces mots: *Dieu veut en un sens tres-veritable ?* On nous devoit donc dire quel est ce sens , pour nous ôter de l'embaras où nous nous trouvons , quand nous entendons parler de la sorte un Auteur qui avoit dit six ou sept pages auparavant , *que les volonteiz de Dieu sont necessairement efficaces :* ce qu'on voit assez ne se pouvoir accorder avec ce qu'on luy attribue icy, de *vouloir en un sens tres-veritable que toutes les semences produisent leur semblable.*

Il entend donc par là , où la seule disposition où Dieu les a mises de-pouvoir produire leur semblable ; ou une vraie volonté. Si c'est le premier , comme ce n'est point une volonté proprement dite , on n'en peut rien conclure pour les volonteiz generales opposées aux volonteiz particulieres. Que s'il entend par là une vraie volonté, ce ne pourroit estre au plus que cette volonté antecedente des Thomistes , semblable à celle par laquelle , selon eux , Dieu veut que tous les hommes soient sauvez, parce que la nature humaine a esté créée

créée

CHAP. créée pour le salut. Mais si c'est là sa pen-
 . 11. sée, on a trois choses à luy dire sur cela.

La premiere est, qu'il n'y a point de contradiction que Dieu veuille par une volonté absolue & particuliere le contraire de ce qu'il veut en general par cette volonté antecedente, comme un bon Roy veut par une volonté antecedente que tous ses sujets vivent contents, quoy que par une volonté consequente il fasse mourir ceux qui troublent la tranquillité publique par des meurtres & des violences.

La 2. est que cette espèce de volonté n'estant point efficace, par ce que c'est plutôt une velleité qu'une volonté absolue, comme dit S. Thomas; ce n'est point par elle qu'on doit juger de ce que Dieu fait dans le monde: & ainsi elle ne peut de rien servir à établir ce que prétend l'Auteur, *que Dieu n'agit point par des volontez particulieres.*

La 3. est que Dieu ayant créé les herbes pour la nourriture des animaux, comme il l'a déclaré dans l'Ecriture, on ne peut pas mesme dire que par une vraye volonté antecedente il ait voulu que toutes les semences produisissent leur semblable, puis que cela seroit manifestement contraire à la fin pour laquelle il les a créées. Outre que ce seroit luy attribuer une véritable volonté

olonté dont l'exécution auroit esté impossible. Car quand la terre seroit cent mille fois plus grande qu'elle n'est, elle ne seroit pas assez grande pour porter la cent milliême partie de toutes les plantes que Dieu a créées, si depuis le commencement du monde elles avoient toutes esté fécondes. CHAP.
II.

Mais pourquoy donc Dieu auroit-il donné des grains de blé qu'il voudroit estre steriles, toutes les parties propres à les rendre féconds ?

Ou voit assez combien cette demande est deraisonnable: J'ajoute seulement que ce qui rend fécondes les graines des plantes estant propre à nourrir les animaux, ou à donner de l'huyle, ou à servir aux teintures, & à beaucoup d'autres utilitez que les hommes en retirent, cette proposition est semblable à celle d'un homme qui diroit : Les mains estant propres à faire des habits, dont Dieu a voulu que nous fussions couverts depuis le peché, pourquoy Dieu auroit-il donné des mains à tous les hommes, s'il n'avoit pas voulu que tous les hommes fissent des habits ?

Cette preuve ne vaut donc pas mieux que les autres pour montrer que Dieu n'agit point par des volonteés particulieres.

Dieu pouvoit sans doute faire un monde plus parfait que celui que nous habitons. Il pouvoit, par exemple, faire en sorte que la pluie qui sert à rendre la terre féconde tombast plus régulièrement sur les terres labourées que dans la mer, où elle n'est pas nécessaire. Mais pour faire ce monde plus parfait il auroit fallu qu'il eust changé la simplicité de ses voyes. Il se sert en beaucoup d'autres endroits de cette considération de la pluie, qui tombe dans la mer ou sur des sablons aussi-bien que sur les terresensemencées, pour prouver que Dieu n'agit point par des volontez particulières. Voyez. 1. Disc. part. 1. art. 2. art. 38. & dans l'Eclairc. art. 7. 15. 16. 17.

R E P O N S E.

Un Philosophe ne devoit point parler ainsi sur tout à des Philosophes. Car peut-il ignorer que la pluie a beaucoup d'autres effets que nous connoissons, & qu'elle en peut avoir une infinité d'autres que nous ne connoissons pas. Il pleut sur les grands chemins. Ils se creveroient de soif s'il n'y pleuvoit jamais; la poussière causeroit une tres-grande incommodité à ceux qui y marchent; & c'est un grand rafraichissement à ceux qui voyagent

ent dans les pays chauds. S'il ne pleuvoit
 e dans les terres ensemencées, d où vien-
 oient les sources qui nous sont si neces-
 ires pour nous defalterer aussi-bien que
 s animaux ? Et comment les rivieres
 urroient-elles conserver cette abondance
 eau qui les rend navigables ? Il pleut
 ns la mer. Qui nous a dit que la pluye
 est inutile, & qu'il ne faut pas qu'elle y
 tourne en estant sortie pour en temperer
 salure, & la rendre propre à la nourri-
 re des poissons ? Il pleut sur les maisons.
 es hommes en tirent beaucoup de com-
 odité par le moyen des cisternes. Enfin
 es vicissitudes de pluyes & de sechêresse
 euvent estre utiles en mille manieres pour
 conservation de nos corps.

Il seroit à desirer qu'on ne fist pas tant
 oir ce que S. Augustin refute comme
 ne parole des libertins contre la provi-
 ence de Dieu. " Si c'estoit Dieu, disoient. "*In Ps.*
 s, qui fait pleuvoir, pourquoy pleut-
 dans la mer ? Quelle Providence ! La
 etulie est seche, & la mer reçoit la
 luye., Voilà justement ce que dit l'Au-
 ur, quoy que dans un autre dessein.
 Mais écoutons ce que saint Augustin ré-
 ond. " Plust à Dieu que vostre ame
 stant seche cherchast à se defalterer ! Mais
 lle est comme enyvree ; & c'est ce qui luy
 fait

CHAP.
 II.

77

148,

CHAP. I. „falt vomir ces blasphêmes. Considérez les
 „parties d'une puce. Y a-t'il rien de plus
 „admirable ? Et croyez-vous que celui qui
 „a disposé d'une manière si merveilleuse les
 „petits membres de cet insecte, ne gouver-
 „ne pas le cours des nuées ? Mais d'où vient
 „donc qu'il pleut dans la mer ? Comme s'il
 „n'y avoit pas dans la mer des animaux qui
 „sont nourris de la pluye. Prenez garde
 „comme les poissons courent à l'eau douce.
 „Mais s'il pleut pour les poissons qui sont
 „dans la mer, pourquoy arrive-t'il souvent
 „qu'il ne pleut pas pour moy ? C'est pour
 „vous faire souvenir que vous estes dans la
 „region du desert ; que vous estes dans une
 „terre d'exil ; & que la vie presente vous
 „devenant amere, vous desiriez la vie fu-
 „ture ; ou bien c'est que Dieu vous châtie,
 „afin que vous vous corrigiez.

Mais quelques raisons qu'on apporte
 de ce que la pluye tombe en divers lieux,
 ce qui est certain, ajoute ce Pere, est
 qu'il n'arrive rien en tout cela que par les
 ordres de Dieu. Et c'est ce qui est marqué
 par ce verset du Pseaume (c'est celui mê-
 me qu'il expliquoit) *Ignis, grando, nix, gla-*
cies, spiritus procellarum quæ faciunt verbum
 „*ejus.* “ Ne croyez donc pas, dit-il, comme
 „le croient quelques insensez, que toutes
 „ces choses se remuent comme par hazard.

Elles

elles ne font qu'obéir à la parole de Dieu. ^{CHAP.} " Les feux de l'air vont par tout où Dieu " 11, " veut qu'ils aillent. Il en est de même des " " aées, soit qu'elles portent ou de la pluye, " " ou de la neige, ou de la gresle. „ " "

C'est pourquoy pour revenir à l'Auteur du Traité, quand nous ne connoissons point d'autre utilité de la pluye que celle de faire croître les fruits de la terre, seroit-ce pas une étrange presumption de prendre nostre ignorance pour la regle de la conduite de Dieu, en nous imaginant qu'il ne peut avoir d'autres desseins, que ce qu'il fait dans le monde, que ceux que nous connoissons.

Cependant c'est comme l'on raisonne *Eclairc.* y. *Supposé*, dit-il, que l'on soit obligé de ^{art. 7.} " insérer que Dieu répande les pluies sur la terre, " " afin de la rendre féconde, on ne peut croire " " qu'il la distribue par des volontez particulieres, " " puisqu'il pleut sur les sablons & dans la mer " " aussi bien que sur les terres labourées; & que " " souvent les pluies sont si abondantes sur les " " terres ensemencées, qu'elles déracinent les " " bleds & rendent inutiles les travaux des hommes.

Cet argument ne prouve donc rien que *supposé* qu'on soit obligé de croire que Dieu répand les pluies sur la terre qu'afin de la rendre féconde. Or cette supposition n'a point

CHAP. point de vray-semblance. Car Dieu peut
II. avoir beaucoup d'autres desseins & connus & inconnus qui luy fassent répandre les pluyes sur la terre. Et par conséquent c'est mal établir la maxime fondamentale de son nouveau Systême , que d'y employer de telles preuves qui ne sont fondées que sur des suppositions insoutenables.

Je me souviens sur cela d'une agreable dispute entre S. Augustin & deux de ses disciples dans le 1. Livre de l'Ordre. Licentius avoit soutenu qu'il n'y avoit rien dans le monde qui ne fust compris dans l'ordre de la Providence. S. Augustin pour l'embarasser luy avoit demandé : *A quoy bon ces arbres qui ne portent point de fruit ? Comme si*, répondit Trigetius, *les arbres n'estoient utiles aux hommes qu'à cause de leurs fruits, & qu'ils ne le fussent pas aussi par leur ombre, par leurs bois, par leurs feuilles, par leurs branches.* Mais Licentius ne vouloit point qu'on se servit de cette réponse. *Ne répondez point ainsi, je vous prie, à la demande qu'il nous a faite. Car il y a une infinité de choses, dont il ne revient aucune utilité aux hommes. ou s'il leur en revient, elle nous est cachée, ou c'est si peu de chose que cela ne merite pas d'estre considéré. Qu'il nous dise plutôt s'il se fait rien*
dans

ans le monde qui n'ait sa cause : par où il voit prouvé auparavant que cela devoit être dans l'ordre de Dieu. CHAP. II.

C'est comme auroient pû répondre ces eux disciples de S. Augustin à l'objection de l'Auteur. L'un auroit dit : Que les luyes sont utiles à bien d'autres choses qu'à rendre la terre feconde. Et l'autre auroit ajouté : Qu'on n'a pas même besoin de cette réponse , parce qu'il y a une infinité de choses que l'Auteur est obligé d'admettre que Dieu a faites par des volontez particulieres (comme je le feray voir dans la suite) sans qu'on puisse deviner quel dessein il a eu en les faisant.

V. R A I S O N.

La derniere raison est prise des monstres, qu'il prétend ne pouvoir être produits de Dieu par des volontez particulieres. *S'il est donc vray, dit-il, que la cause generale ne doit point produire son ouvrage par des volontez particulieres ; & que Dieu a établi certaines loix de communication de mouvemens constantes & invariables , par lesquelles il a prévu que le monde devoit subsister tel que nous le voyons ; on peut dire en un sens veritable , que Dieu souhaite que toutes ses creatures soient parfaites.....* *Il n'aime point les monstres ; qu'il n'a point*
D
fait

CHAP. fait les loix de la nature pour les engendrer ; &
 § I. que s'il avoit pû par des voyes aussi simples faire
 & conserver un monde plus parfait , il n'auroit
 point établi des loix dont un si grand nombre de
 monstres sont des suites necessaires. Et cela luy
 paroist si indubitable , qu'il le met entre
 les choses qu'il prétend estre le plus claire-
 ment enfermées dans l'idée de Dieu. C'est
 dans la Recherche de la Verité p. 494.
 où il refute ceux qui disent qu'ils n'ont
 point d'idée de Dieu. On ne peut , dit-il ,
 répondre sans crainte de se tromper si certaines
 qualitez conviennent ou ne conviennent pas à
 un sujet , si on n'a point d'idée de ce sujet. Or
 qui est l'homme qui ose dire que Dieu n'agit
 point par les voyes les plus simples , qu'il est
 deregé dans ses desseins , qu'il fait des mon-
 stres par une volonté positive , directe , & par-
 ticuliere , & non par une espece de necessité.

R E P O N S E.

L'Auteur devoit donc prendre plus de
 soin d'accorder les choses qu'il prétend
 estre clairement enfermées dans l'idée de
 Dieu , & ne les pas laisser dans une telle
 confusion , que les unes paroissent con-
 trairees aux autres. Car laissant à part les
 pechez, qui font une difficulté particuliere,
 & ne parlant que des natures & des sub-
 stances telles que sont les monstres, il sou-
 tient.

ient avec grande force ; *Que Dieu est l'unique Auteur de toutes choses : Qu'il n'y a point de causes secondes : Qu'on n'en peut admettre sans prejudice de la Religion : Que la nature des Philosophes payens est une chimere : Que c'est Dieu qui fait tout en toutes choses : Que sa volonté est sa puissance aussi-bien que son action : Qu'il suffit qu'il veuille, afin qu'une chose soit, & qu'ainsi ses volontez sont necessairement efficaces.* Le moyen de ne pas conclure de là ; *Que Dieu n'a rien voulu qui ne soit, & que rien n'est dans le monde, que Dieu n'ait voulu positivement qu'il fust.* Car rien ne peut estre, quelque imparfait qu'on se l'imagine, à qui Dieu ait donné l'estre qu'il a. Et Dieu ne peut luy avoir donné, que parce qu'il l'a voulu ; ni le luy avoir donné positivement s'il ne l'ait voulu positivement. Or comment ne le luy auroit-il pas donné positivement, le luy ayant donné immédiatement par luy-mesme ?

Mais si nous en croyons l'Auteur, il suffira qu'un animal ait deux testes pour couvrir toutes ses idées, & nous reduiroient à ne sçavoir plus qu'en dire. C'est Dieu qui l'a fait, puisque c'est Dieu qui fait tout. Et ce n'est pas Dieu qui l'a fait, puisque Dieu ne fait rien que parce qu'il veut faire, son action & sa volonté estant

CHAP. la mesme chose. Or il est clair, dit-il, que
 21. Dieu n'a point voulu positivement & directement faire ce monstre. Et de plus Dieu ne fait rien au dehors que par une volonté tout-à-fait libre. Or, selon ce mesme Auteur, si Dieu avoit fait cet animal à deux testes, il faudroit que ce fût par une espece de necessité. Il sera donc plus court de dire qu'il ne l'a point fait.

Voilà bien des difficultez dans une chose qui ne paroist pas si difficile à resoudre. Mettons à part ce qui regarde la nature humaine, puis qu'il n'y auroit point eu de monstre de cette sorte s'il n'y eust point eu de peché. Et ce ne peut estre que dans l'ordre des estres intelligens que l'on peut dire qu'une creature est mauvaise par la corruption de sa volonté. Hors de là, toute substance est necessairement bonne, comme dit souvent S. Augustin. Et il n'y a que les Manichéens qui puissent croire qu'il y en ait de mauvaises. Celles qu'on appelle defectueuses ne le sont qu'en comparaison de celles qui sont plus parfaites. *Nihil vituperatur*, dit S. Augustin parlant des natures corporelles, *nisi in comparatione melioris*. Mais les plus imparfaites sont telles en elles-mesmes, qu'il n'y a que Dieu qui en puisse estre l'Auteur. Les crapaux & les araignées nous paroissent quelque cho-

chose de bien hideux. Cependant si un homme avoit l'art de faire de semblables machines il devroit estre regardé comme estant quelque chose de plus qu'un homme, & si un homme pouvoit meriter d'avoir des autels, il le meriteroit plus que tous ceux à qui l'antiquité payenne en a élevé. Il en est de mesme des animaux monstrueux. Ils sont moins parfaits que les autres de leur espece qui ont de plus justes proportions. Mais ils le sont plus que des pierres, & il ne laisse pas d'y avoir mille choses admirables dans la structure de ces corps informes, qui ne peuvent estre que l'effet d'un art divin, comme un tableau dont un excellent Peintre n'auroit achevé qu'une partie, & auroit barbouillé le reste, ne laisseroit pas de valoir son prix. Cependant je ne nie pas que Dieu ne se soit servi dans la production de ces animaux monstrueux du concours de diverses choses qui ne se rencontrent pas dans celle des animaux parfaits. Mais d'où est venu ce concours que de Dieu mesme? Y a-t'il rien de fortuit dans le cours des choses naturelles? Y a-t'il un seul corpuscule qui se remue sans que Dieu luy donne son mouvement? Et en estant ainsi de tous les autres corps, peuvent-ils se rencontrer pour produire quelque effet que par une desti-

CHAP. nation particulière de Dieu ? C'est ce que
 II. l'Auteur croit plus que personne. Comment donc peut-il prendre cet amas de circonstances qui font naître les monstres, pour une raison qui prouve que Dieu ne le peut faire par une volonté *positive, directe, & particulière*, mais seulement *par une espece de nécessité* : comme si Dieu ne vouloit pas positivement, directement, & particulièrement tout ce qu'il fait immédiatement par luy-mesme, toutes les choses qui semblent y concourir ne se remuant que par ses ordres.

Mais il ne laisse pas, dira-t'on, de paroître étrange que Dieu fasse des animaux monstrueux, les pouvant tous faire parfaits dans leur espece : & c'est ce qui est cause qu'on voudroit bien pouvoir dire qu'il ne le fait que *par une espece de nécessité*. C'est à dire que pour éviter un petit inconvénient, on se jette dans un autre beaucoup plus grand. Car il n'y a rien de plus contraire à l'idée du souverain estre que de le faire agir avec quelque sorte de nécessité en tout ce qu'il fait au dehors, sur tout au regard de la nature corporelle. Et se le figurer comme ne pouvant produire ce qu'il veut & ce qu'il aime, sans produire & vouloir ce qu'il ne veut pas, n'est-ce pas se le représenter comme un Dieu impuissant,

ant, ou un Dieu malheureux, ou un Dieu qui ne seroit pas sage. C'est une étrange idée que l'on nous en donne, lors qu'on ne parle que de nous en donner une tres-parfaite & tres-élevée audeffus des sentimens populaires. Ne vaudroit-il pas bien mieux dire que l'on ne sçait pourquoy Dieu fait les monstres, que de douter qu'il ne les fasse tres-volontairement & tres-librement, & qu'ils ne soient comme tous les autres ouvrages des effets de sa sagesse aussi-bien que de sa puissance ?

Après tout néanmoins il n'est pas bien difficile d'en donner la raison, puis que cet Auteur même nous la fournit. Car après avoir dit : *Que si Dieu avoit pû par des voyes aussi simples conserver un monde plus parfait, il n'auroit point, établi des loix dont un si grand nombre de monstres sont des suites nécessaires,* il ajoûte : *Mais il auroit esté indigne de sa sagesse, de multiplier ses volontez pour empescher certains desordres particuliers,* QUI FONT MESME DANS L'UNIVERS UNE ESPECE DE BEAUTÉ.

Il est bien étrange qu'il n'ait pas vû que cette fin ruine tout ce qu'il vouloit établir. Car, comme remarque S. Thomas, la principale chose que Dieu veut, sur tout au regard de la nature corporelle, est le bien de l'ordre de l'univers en quoy sa

CHAP. beauté consiste : *Forma quam principaliter*
 11. *Deus intendit in rebus creatis , est bonum or-*
 1. Part. *dinis universi.* Il veut donc positivement &
 qu. 49. directement tout ce qui contribue à cette
 art. 12. beauté. Or les monstres y contribuent
 par l'aveu de l'Auteur. Il ne doit donc pas
 soutenir , comme il fait , que Dieu ne les
 peut vouloir *positivement & directement.*
 C'est à quoy peut encore servir la compa-
 raison de S. Augustin dont nous avons
 déjà parlé. Rien ne paroît plus contraire
 à la musique que les dissonances qu'on ap-
 pelle autrement de faux accords. Et ce-
 pendant une dissonance mêlée avec beau-
 coup de consonances, est ce qui fait la plus
 excellente harmonie. Et alors pourra-t'on
 dire que cette dissonance étant un mau-
 vais accord , il n'y a point d'apparence
 que ce musicien ait voulu positivement &
 directement la mettre dans sa compo-
 sition ? L'application en est bien facile. Un
 animal monstrueux est , si l'on veut , une
 dissonance dans l'harmonie de l'univers ;
 mais il ne laisse pas de contribuer à cette
 harmonie , par son aveu même , *puis qu'il*
en fait une beauté.

Et c'est ce qui peut servir de réponse à
 ce qu'il dit dans la Recherche de la vérité,
 p. 552. *Que si Dieu ne faisoit qu'un animal ,*
il ne le feroit pas monstrueux. Il y a bien de
 l'ap-

apparence , & d'autant plus que de quel-
 que maniere que Dieu le fist , il ne seroit
 pas monstrueux s'il estoit seul , puisque
 les monstres , ne sont monstres que par
 comparaison aux animaux formez selon
 le cours ordinaire de la nature. Mais cela
 ne prouve pas qu'il n'ait voulu positif-
 ement en entremesler quelques mon-
 trueux , parmy un nombre presque infini
 de ceux qui ne le sont pas : comme un mu-
 sicien , qui ne voudroit faire chanter qu'un
 accord , ne choisiroit pas un faux accord
 pour faire connoître sa capacité , ce qui
 n'empêche pas qu'il n'en mette volontai-
 rement dans les pieces qu'il fait chanter
 par plusieurs parties , parce qu'alors ils
 contribuent à la beauté du chant , estant
 divisés & sauvez par des accords naturels.

S. Augustin se sert encore d'une autre
 comparaison pour nous obliger de recon-
 noître qu'il n'y a aucun defect dans les
 ouvrages de Dieu , & qu'il n'y a que l'ig-
 norance des hommes qui puisse leur y en
 faire trouver. “ Si quelqu'un, dit-il, avoit
 une vue si courte qu'il ne püst voir qu'une
 petite partie d'un ouvrage de marbre
 ou de pierre , il seroit tenté de blasmer l'ouvrier
 qui auroit si mal arrangé ces pierres , parce
 qu'il ne pourroit appercevoir la beauté
 qu'elles ont toutes ensemble , se trouvant

CHAP.
 II.

“ De
 “ ord.
 “ lib. I.
 “ c. 1.

CH. „tellement disposée qu'elles forment des
 II. „emblèmes tres-ingenieux. Il en arrive de
 „même à ceux qui ne sont pas assez instruits
 „de ce qui fait la beauté de l'univers. Car
 „n'ayant pas l'esprit assez vaste pour com-
 „prendre d'une seule vue l'arrangement &
 „le concert de tout ce qui arrive dans le
 „monde, si quelque chose les choque parce
 „qu'il surpasse leur intelligence, ils s'ima-
 „ginent qu'il y a de la difformité & de la
 „laideur dans les choses mêmes que Dieu a
 „faites. „

Mais ce n'est pas seulement par des
 conséquences tirées de la doctrine de saint
 Augustin, qu'on est obligé d'avouer,
 qu'il n'y a rien dans les monstres qui puisse
 empêcher que Dieu ne les veuille aussi-
 bien que ses autres ouvrages plus parfaits:
 nous trouvons encore que ce Pere le de-
 clare en termes formels dans le 3. Livre de
 la Trinité ch. 2. *Il y a, dit-il, des choses dans*
la nature qui sont moins ordinaires: comme
sont les Eclipses des deux luminaires, quelques
astres qui paroissent peu souvent, les tremble-
mens de terre, & les animaux qui naissent
 MONSTRUEUX, & autres choses semblables,
 dont il n'y en a aucune qui n'arrive par LA
 VOLONTÉ DE DIEU, quoyqu'il y ait plusieurs
 personnes qui n'en ont pas cette pensée. ET
 MONSTROSI partus animalium, & quacum-
 que

que similia, quorum NIHIL FIT NISI VOLUN- CHAP.
TATE DEI, sed plerisque non apparet. Et c'est II.
ce qu'il repete encore dans le ch. 7. Excep-
tis illis quæ in eodem ordine rara sunt, sicut
defectus luminarium, & species inusitata Si-
derum, & MONSTRA, & terra motus, &
similia quorum quidem prima, & sum-
ma causa non est NISI VOLUNTAS DEI:
Itaque licuit vanitati Philosophorum etiam
aliis causis ea tribuere; vel veris, sed proximis,
cùm omnind videre non possent superiorem om-
nibus causam, id est VOLUNTATEM DEI;
vel falsis, &c.

Enfin on peut représenter à l'Auteur, que puisque le point capital de son Systême est que Dieu n'a eu pour fin dans la création du monde que JESUS-CHRIST & son Eglise, il luy estoit bien facile de comprendre, que Dieu n'a pû manquer de dessein dans la production des monstres, & qu'ainsi on n'est point obligé de dire qu'il ne les fait point par une volonté positive, directe & particuliere, mais par une espece de nécessité. Car dans cette hypothese, de même que tout le monde corporel a dû se rapporter comme à sa fin, au monde spirituel, qui empêchera qu'on ne dise, que Dieu a voulu qu'il y eût des monstres dans l'ordre de la nature, pour figurer les monstres dans l'ordre des mœurs, qui sont

les pechez , afin que les hommes en eussent la même horreur qu'ils ont accoutumé d'avoir des monstres de la nature.

CHAPITRE TROISIÈME.

Reflexions sur le troisième Eclaircissement du Traité.

QUE l'essay qu'on y a voulu faire de la methode des Geometres , pour prouver démonstrativement les principaux points du Traité , fait voir manifestement que cela est impossible.

A Vant que de passer au deuxième des quatre points que j'ay entrepris de traiter , je croy devoir répondre à quelques autres preuves qui regardent ce premier point , que je trouve dans un Eclaircissement manuscrit que vous m'aviez envoyé de la part de l'Auteur.

Car vous vous souvenez bien , Monsieur , que m'ayant envoyé un billet de luy , par lequel il vous demandoit si vous n'aviez point trouvé qu'il eût *démonstré* ce qui luy estoit particulier : je vous répondis que pour moy j'estois bien éloigné d'avoir cette pensée. Car n'y ayant point de veritable démonstration qui ne puisse
estre

estre proposée selon la methode des Geometres, c'est à dire, estre réduite en syllogismes qui n'aurent pour leurs majeures & pour leurs mineures que des définitions dont on fera convenu, ou des axiomes clairs & incontestables, ou des propositions qu'on auroit déjà démontrées de la même maniere; que nôtre amy n'avoit qu'à en faire l'essay, & que je me tenois assuré qu'on trouveroit dans les maximes qu'il auroit prises pour le fondement de ses preuves, des defauts visibles de generalité ou de verité, qui les rendroient incapables d'estre les principes veritables d'une démonstration qui eût pour conclusion ce qu'il auroit entrepris d'établir dans son Traité.

Il semble, Monsieur, que c'est pour satisfaire à ce que j'avois désiré de luy, qu'il a mis dans l'Eclaircissement manuscrit que vous m'avez envoyé de sa part, & qu'il a depuis fait imprimer, comme une espece d'essay de la methode des Geometres par des définitions, axiomes, & propositions qui en sont tirées, pour prouver les principaux points de son Traité. Voyons donc si ce que j'av crû qui arriveroit, n'est point arrivé. Vous en jugerez, Monsieur, voicy ses propres paroles qu'il a distinguées par nombres ou articles.

1. Par ce terme , Dieu , j'entens un *Estre* infiniment parfait.

2. L'*Estre* infiniment parfait se connoît parfaitement.

3. Par la connoissance qu'il a de son *Estre* , il voit les essences de toutes choses , il voit toutes les creatures possibles , ou tout ce qu'il est capable de produire. Il est sage par luy-même. Tout cela est incontestable.

4. L'*Estre* infiniment parfait , s'aime nécessairement. Il ne peut vouloir que par sa volonté , je veux dire , par l'amour qu'il se porte à luy-même. Il ne peut agir que pour luy. Il y a quelque équivoque dans ces dernières paroles. Mais je n'ay pas besoin de la démêler icy : parce qu'on n'en conclud rien à l'égard de la nécessité des loix generales. Ce n'est que dans les articles suivans , que l'on pose les maximes , par lesquelles on prétend l'établir.

5. L'*Estre* infiniment parfait est tout-puissant. Il peut faire tout ce qu'il connoît , supposé qu'il les puisse vouloir par une volonté pratique.

6. Par volonté pratique j'entens un decret ou une volonté exécutrice d'un dessein arrêté , qui suppose en Dieu la connoissance & le choix des manieres d'agir les plus dignes de luy.

10. La sagesse de Dieu le rend donc impuissant en ce sens , qu'elle ne luy permet pas de

de vouloir produire certaines choses, ny d'agir CHAP. III.
 de certaines manieres. Elle ne luy permet pas
 de vouloir certaines choses. Car si Dieu ne fai-
 soit qu'un animal, il ne pourroit le faire mon-
 strueux, ny luy donner des membres inutiles
 ou incommodes, cela estant contraire à sa sa-
 gesse qu'il aime invinciblement. Elle ne luy per-
 met point aussi d'agir de certaines manieres :
 Car supposé qu'un ouvrage également parfait,
 puisse estre produit par des voyes inégalement
 simples, uniformes, constantes, &c. Dieu
 est impuissant en ce sens, qu'il ne peut choisir
 les manieres d'agir les moins dignes de sa sa-
 gesse, ou qui ne portent point le caractère de
 sa bonté, de son immutabilité & de ses autres
 attributs.

Je joins ces trois articles ensemble, par-
 ce qu'ils s'expliquent mutuellement, &
 qu'ils devroient faire la majeure de l'argu-
 ment dont les articles d'entre-deux fe-
 roient la mineure. Il paroît donc par
 l'art. 10. que ce qu'il a voulu faire enten-
 dre par le 5. est qu'il y a des choses que
 Dieu pourroit faire absolument s'il le
 vouloit, à ne considerer que sa puissance,
 comme de résusciter un mort en quelque
 occasion que ce soit ; mais qu'il ne sçau-
 roit vouloir par une volonté pratique,
 comme de résusciter un mort à la priere
 d'un faux Prophete qui voudroit porter
 tout

CHAP.
III.

tout un peuple par ce miracle à une fausse religion , ou à commettre une action criminelle , comme à faire mourir un homme qui seroit dans une haute dignité , pour se mettre en sa place. Tous les Theologiens demeurent d'accord de cette maxime , pourvû qu'on la resserre dans ses justes bornes ; & on la peut réduire en ces termes :

Il y a des choses qu'il n'est pas possible que Dieu fasse , quoi qu'il les pût faire s'il vouloit ; parce qu'il ne les peut vouloir d'une volonté pratique , comme de résusciter un mort à la priere d'un imposteur qui voudroit par là autoriser ses impostures.

Mais toute la question est de sçavoir si l'Auteur ne l'étend point plus qu'il ne faut : & c'est ce qu'on verra en examinant l'application qu'il en fait dans les articles suivans au sujet dont il s'agit , qui sont les manieres d'agir qu'il prétend que Dieu peut seules choisir comme dignes de luy , ou qu'il ne peut choisir comme étant indignes de sa sagesse.

7. Car il y a des manieres d'agir simples , fécondes , generales , uniformes & constantes , & il y en a de composées , de stériles , de particulieres , de déreglées & inconstantes. Les premieres sont préférables aux secondes. Car elles marquent sagesse , bonté ,
con-

inconstance, immutabilité dans celuy qui les *employe* : les autres marquent defaut d'intelligence, malignité, inconstance, & legereté d'esprit.

CHAP.
III.

8. Il est visible qu'il y a de l'inutilité dans celuy qui fait par des voyes composées ce qu'il peut exécuter par des voyes simples : & celuy-là manque de lumiere qui a plusieurs volontez pratiques, lors qu'une seule suffit.

9. La conduite d'un estre bon, sage, constant, & immuable doit avoir un caractère de sagesse, de bonté, de constance & d'immutabilité : l'ordre le demande.

La seconde de ces trois maximes n'est véritable, que lors qu'on entend par le même effet, non seulement le même ouvrage qui doit estre produit par l'agent, mais aussi toutes les mêmes fins qu'il peut avoir en le produisant. Car alors si tout cela se peut obtenir par des voyes simples, il y auroit de l'inutilité à en employer de composées. Mais cela même ne suffit pas pour ce que l'Auteur doit prouver. La question est de sçavoir si un ouvrage pouvant estre plus parfait par des voyes moins simples, au lieu qu'il le sera moins, si on en employe de plus simples, la simplicité des voyes le doit emporter sur la perfection de l'ouvrage, comme il paroît assez que c'est le sentiment de l'Auteur ; ou la

CHAP. la perfection de l'ouvrage sur la simplicité
 III. des voyes. Or il est clair que le second de
 ces trois articles ne prouve rien de cela,
 Il ne peut donc de rien servir aux démon-
 strations de nôtre Auteur, qui est la seule
 chose que j'examine icy.

Il ne nous reste donc à examiner que le
 7. & le 9. article, sur quoy j'ay bien des
 choses à dire.

1. Les propositions dogmatiques qui
 doivent servir de principes à des démon-
 strations, doivent estre simples, & non
 pas embarrassées de differens termes qui
 en ôtent la clarté, & qui peuvent faire
 qu'elles seront vraies selon quelques-uns
 de ces termes, & fausses selon d'au-
 tres : & c'est ce qui se rencontre icy. Car
 il est clair que Dieu ne peut preferer une
 maniere d'agir qui soit déreglée à une au-
 tre qui ne seroit pas déreglée ; mais il n'est
 pas clair de même qu'il ne puisse préférer
 en plusieurs rencontres des voyes compo-
 sées & particulieres, à de simples & de ge-
 nerales.

2. Que si on dit, qu'en opposant *dére-
 glées à uniformes* on n'a entendu par des *ma-
 nieres d'agir déreglées* que celles qui ne sont
 pas *uniformes*, je dis sur cela, qu'écrivant
 pour des gens qui se picquent d'une grande
 justesse & d'une rigoureuse exactitude, on
 n'a

n'a pas dû se servir d'un terme impropre & qui porte avec soy la condamnation ; au lieu de celuy de *moins uniformes* qui auroit changé l'idée qu'on a voulu donner de cette proposition. Car si on demande s'il est digne d'un homme sage d'agir quelque-fois d'une maniere déreglée, on répondra sans doute que non. Mais on ne répondra pas de même, si on demande s'il est digne d'un homme sage d'avoir des manieres d'agir qui ne soient pas uniformes : puisqu'il est certain, que cela est tres-digne d'un homme sage en plusieurs rencontres, & par rapport à differens desseins.

C'est à peu près la mesme équivoque dans le terme *d'inconstantes*. Car si on appelle des manieres d'agir *inconstantes* par rapport à l'inconstance de celuy qui agit, il est bien clair que rien n'est plus indigne de Dieu, & mesme d'un homme sage, que *des manieres d'agir inconstantes*. Mais si c'est par rapport à l'effet, en ce qu'une mesme personne fait tantost une chose & tantost une autre, lors mesme que l'on ne voit pas la raison de ce changement, je dis que ces manieres d'agir ne sont point indignes de Dieu, ni d'un homme sage, & qu'ainsi il eust esté bon de se servir d'un mot moins odieux que celuy qui porte à croire (ce qui

CHAP. qui n'est point vray) que l'inconstance
 III. dans les effets a toujours pour principe
 une inconstance blâmable en celuy qui
 agit.

Cependant il paroist assez que c'est en ce dernier sens qu'il prend ce mot par la raison qu'il aporte pour montrer que les premieres manieres d'agir sont preferables aux secondes. *Car elles marquent, dit-il, sagesse, bonté, constance, immutabilité dans celuy qui les employe; au lieu que les autres marquent défaut d'intelligence, malignité, inconstance, legereté d'esprit.* Rien n'est encore plus équivoque que ce mot de *marquer* en cet endroit. Car ou il veut dire par là que c'est une propriété inseparable des premieres manieres d'agir, d'estre employées par un agent *sage, bon, constant, immuable*: & que c'est une propriété inseparable des secondes, d'estre employées par un agent *peu intelligent, malin, inconstant, & leger*: ou il a seulement voulu faire entendre que les uns & les autres donnent occasion de juger à ceux qui les considerent, que celuy qui employe les premieres, est *sage, bon, constant, immuable*, & que celuy qui employe les secondes, est *peu intelligent, malin, inconstant & leger d'esprit*,

Ce qu'il dit dans l'article 10. *Que Dieu ne peut choisir des manieres d'agir qui ne portent*

tent des caractères de sa bonté, de son immu- CHAP.
rabilité, & de ses autres attributs, semble III.
 conduire au premier sens. Mais ce premier
 sens, au regard des secondes manieres d'a-
 gir, ou enferme une manifeste petition
 de principe, ou est certainement faux.
 Car si, comme j'ay déjà dit, on enferme
 l'inconstance de celuy qui agit, dans la
 notion d'une maniere d'agir inconstante,
 il n'est pas étrange que l'on dise ensuite
 qu'une maniere d'agir inconstante a pour
 sa propriété inseparable d'estre employée
 par un agent inconstant. Mais si on en-
 tend simplement par une maniere d'agir
 inconstante, la conduite d'un homme qui
 veut tantost une chose & tantost une au-
 tre, & qui défait aujourd'huy ce qu'il
 avoit fait hier, il n'est point vray, que ce-
 la procede toujours d'un esprit inconstant
 ou peu éclairé. Autrement il faudroit ju-
 stifier le reproche que les Payens faisoient
 aux Chrestiens, que leur Dieu faisoit pa-
 roître de l'inconstance en abolissant les
 anciens sacrifices qu'il avoit luy-même
 établis, comme il paroist par la lettre de
 Marcellin à S. Augustin, où il représente
 à ce Pere que le changement de ces pre-
 miers sacrifices estoit une des choses qui
 faisoit le plus de peine à Volusien. „ Car
 quelle raison, dit il, peut-on rendre de ce
 que

CH. „ que le Dieu des Chrestiens estant le même
 411. „ que celuy de l'Ancien Testament, il se soit
 „ plû à de nouveaux Sacrifices, ayant rejeté
 „ les anciens. On ne corrige que ce qui a
 „ esté mal fait : & ce qui a esté une fois bien
 „ fait , ne se doit plus changer. On n'a
 „ donc pû avec justice changer dans la nou-
 „ velle Loy ce qui avoit esté bien établi dans
 „ l'ancienne , puis que même cette variété
 „ pouvoit donner lieu d'accuser Dieu d'in-
 „ constance. MAXIME QUIA ISTA VA-
 RIETAS INCONSTANTIÆ DEUM POSSIT
 ARGUERE. Cette objection dont S. Au-
 gustin fait voir la foiblesse dans sa répon-
 se , auroit esté une raison convaincante
 contre la Religion Chrétienne , s'il estoit
 vray que ce fust touûjours une marque d'in-
 constance de défaire en un temps ce que
 l'on avoit fait en un autre.

Que s'il se réduit au dernier sens , c'est
 à dire , s'il prétend qu'il a seulement vou-
 lu dire que ces manieres d'agir qu'il n'ap-
 prouve pas , donnent occasion de juger à
 ceux qui les considerent, que celuy qui les
 employe est peu intelligent , ou incon-
 stant & leger d'esprit , la proposition est
 encore plus manifestement fausse , estant
 prise generalement , comme elle le doit
 estre , pour estre un principe de démon-
 stration. Car qui a pû obliger Dieu de ne
 choisir

choisir dans la conduite du monde que CHAP.
III.
des manieres d'agir qui portaissent des caracteres de sagesse, de bonté, de justice & d'immutabilité, au jugement des hommes naturellement aveugles & temeraires, & entierement incapables de penetrer dans la profondeur de ses conseils & de ses desseins, d'où dépend principalement le jugement que l'on doit porter de la perfection ou de l'imperfection des manieres d'agir d'une nature intelligente, & non seulement des notions abstraites de simplicité ou de composition, de generalité ou de particularité ? Et c'est ce que l'Auteur a esté obligé de reconnoître luy-même en disant dans le dernier Eclaircissement de la Recherche de la verité : *Que Dieu choisit toujours les voyes les plus simples par rapport à ses desseins.* Car, comme je l'ay déjà dit, puis que ce n'est que *par rapport à ses desseins*, il faudroit donc les connoître ces desseins de Dieu, pour pouvoir juger si une maniere d'agir pour estre plus ou moins simple, est plus ou moins digne de sa sagesse. Or les plus sages & les plus éclairez sont ceux qui reconnoissent davantage que presque tous les desseins de Dieu nous sont cachez, hors ceux qu'il a daigné nous réveler dans sa parole. On ne peut donc avoir sur cela que des conjectures,

res, & non pas des connoissances certaines & démonstratives de ce qui est digne ou indigne de la sagesse de Dieu.

L'article 9. n'est qu'une répétition ou une récapitulation du 7. Il n'y a que ces mots considérables : *L'ordre le demande.* Car il paroît par cet Auteur en divers endroits, que Dieu fait par une espèce de nécessité, c'est à dire, qu'il ne peut pas manquer de faire tout ce que l'ordre demande.

Ainsi en liant tous ces articles ensemble 5. 6. 7. 8. 9. 10. il est visible qu'ils tendent tous à faire regarder certaines manières d'agir, comme étant telles que Dieu à leur égard est impuissant en ce sens, qu'il ne les peut employer comme étant indignes de sa sagesse; de sorte qu'il les faut mettre au rang de ce qu'il pourroit faire, s'il vouloit, mais de ce qu'il ne peut vouloir d'une volonté pratique, comme de mentir, de faire des miracles pour autoriser l'erreur, de damner tous les bienheureux. Or tout cela est inutile & hors de propos, s'il ne trouve dans ce qui fait le capital de son Systême, à quoy appliquer ce principe. Car d'une majeure sans mineure exprimée ou sous-entendue, on ne peut tirer aucune conclusion. Je vous supplie donc, Monsieur, de luy demander

der à quoy il l'applique. Car je ne le voy pas ; & je ne puis deviner qu'elle pourroit estre , à l'égard de ce qui luy est particulier , la mineure d'un argument dont la majeure seroit à peu pres conquë en ces termes : *Dieu est impuissant en ce sens qu'il ne peut choisir les manieres les moins dignes de sa sagesse , & qui au lieu de porter le caractère de sa sagesse , de sa bonté , de sa constance , & de son immutabilité , en porteroit un de peu d'intelligence , de malignité , d'inconstance , de legereté d'esprit.* Sera-ce ce qu'il appelle agir par des volontez particulieres , & ce qu'il oppose à agir par des volontez generales , en definissant l'un & l'autre en ces termes dans ce qui est ajoûté à la seconde édition : *Je dis que Dieu agit par des volontez generales , lors qu'il agit en consequence des Loix generales qu'il a établies. Je dis au contraire que Dieu agit par des volontez particulieres , lors que l'efficace de sa volonté n'est point déterminée par quelques Loix generales à produire quelque effet ?* Cela ne peut estre. Car quoy qu'il parle tres fortement en beaucoup d'endroits contre cette maniere d'agir par des volontez particulieres , néanmoins il n'ose pas dire que Dieu n'agisse jamais par des volontez particulieres. Et je m'en vas faire voir dans le chapitre suivant que Dieu a

CHAP. si peu jugé qu'il fust indigne de sa sagesse
 III. d'agir par des volontez particulieres (ce qu'il oppose à agir par des voyes simples) que pouvant , selon cet Auteur , créer le monde par des voyes simples , il a mieux aimé le créer par des volontez particulieres. Et par consequent il ne peut mettre cette maniere d'agir par des volontez particulieres , entre les manieres d'agir qu'il dit que Dieu ne sçauroit vouloir *d'une volonté pratique* , & qu'il ne sçauroit employer , parce qu'elles ne seroient pas dignes de sa sagesse.

Je croy donc , Monsieur , avoir eu raison de vous dire , que s'il appliquoit ces définitions & ces axiomes à ce qu'il traite dans son Système , ou il ne pourroit rien conclure , ou il se trouveroit que la conclusion qu'il en auroit tirée , seroit évidemment fausse.

Je ne diray rien de la suite de cette methode geometrique qu'il a voulu appliquer à la conduite de Dieu dans l'ordre de la grace. Comme ce n'est qu'une extension de ce même principe , *qu'il est plus digne de Dieu de ne point agir par des volontez particulieres , & que Dieu fait toujours ce qui est plus digne de luy* , il n'est pas , ce me semble , necessaire de rien ajoûter , pour estre convaincu que l'on n'en sçauroit rien

ien démontrer de ce que prétend l'Auteur, même dans l'ordre de la nature : & je montreray en son lieu qu'on le peut encore bien moins dans l'ordre de la grace.

CHAPITRE IV.

II. POINT.

Que Dieu n'a point agi dans la creation du monde, selon les pensées de l'Auteur touchant ce qu'il appelle les volontez generales & les voies simples.

SI ces grandes maximes sur lesquelles roule le nouveau Systême de l'Auteur, que Dieu fait toujours ce qui est plus digne de luy, & qu'il est plus digne de la sagesse infinie d'agir par des volontez particulieres, estoient aussi-bien fondées qu'il se l'est imaginé, il est sans doute que ce seroit principalement dans la creation du monde que Dieu auroit dû les observer. Mais il est aisé de prouver par luy-même qu'il ne l'a point fait, & que la voie qu'il a suivie est toute opposée à celle qu'il auroit dû suivre selon les principes de la nouvelle Philosophie.

Je n'en apporteray que deux argumens;

CHAP. l'un pris de la formation du monde, &
 § 11. l'autre de la production des plantes & des animaux. Et je ne voy pas ce qu'il pourroit répondre ni à l'un ni à l'autre.

Ce qu'il appelle *les voies les plus simples* ne sont pas celles qui demandent moins de temps pour produire leurs effets. C'est le plus souvent tout le contraire. Car ce qui ne se peut faire que par une suite de mouvemens conduits par les loix generales, ne se peut faire ordinairement que par une espace de temps considerable ; & c'est néanmoins ce qu'il appelle les voies les plus simples : au lieu qu'il oppose à ces voies simples ce que Dieu fait par des volontez particulieres qui ne dépendent d'aucune loy generale ; & c'est ce qu'ordinairement il fait tout d'un coup. JESUS-CHRIST n'eut pas besoin de temps pour multiplier les cinq pains dont il nourrit plus de cinq mille personnes, parce qu'il agissoit alors indépendemment de toutes les loix de la nature : mais il auroit fallu beaucoup de tems pour faire croistre, selon ces loix, autant de bled qu'il auroit esté necessaire pour fournir des pains à une si grande multitude.

Cela supposé comme indubitable selon ses principes ; voyons si Dieu s'est s'assujetti aux voies simples de l'Auteur pour
 créer

créer le monde. Il faut pour cela l'enten-
dre parler, & prendre garde aux loix qu'il
préscriit à Dieu, afin que dans la creation
de l'univers il ait agi de la maniere la plus
digne de luy. Voicy donc les maximes
qu'il établit en divers endroits du Traité
de la Nature & de la Grace.

CHAP.
17.

(a) Dieu est obligé d'agir d'une maniere (a) 1.
digne de luy, par des voyes simples, gene- Disc.
rales, constantes, & uniformes. art. 42.

(b) Il agit toujours de la maniere la plus (b) 1b.
sage & la plus parfaite.

(c) Sa sagesse qu'il aime plus que son ou- (c) 1b.
vrage, l'ordre immuable & necessaire qui est
la regle de ses volontez, ne permet pas qu'il
agisse par des volontez particulieres. L'effet
qui arriveroit de chacune de ses volontez, ne
vaudroit pas l'action qui le produiroit.

(d) La cause generale ne doit point pro- (d) 1.
duire son ouvrage par des volontez particu- Disc.
lieres. art. 22.

(e) N'est-il pas évident (c'est ce qu'il (e) Med
fait dire à la Sagesse éternelle) que Dieu 11, n.
NE PEUT se démentir soy-même, mépriser 13.
sa sagesse, rejeter bons conseils? Qu'estant
sage il doit agir sagement: estant immuable
il doit agir constamment; estant une cause
universelle, agir par des loix generales? Un
estre sage fera-t'il par des voyes composées ce
qu'il peut executer par des voyes simples? Agi-

CHAP.
14.

14. r'a-t'il par des volontez particulieres, lors que quelques volontez generales suffissent ? Et si une conduite uniforme, constante, réglée peut former un ouvrage digne de luy, suivra-t'il une conduite bizarre, changeante, déréglée, & qui marque de l'inconstance & de l'ignorance dans celuy qui la suit ?

(f) 1b. Soit que tu considères l'idée que tu as
15. de Dieu, soit que tu examines sa conduite, tu vois clairement que bien qu'il fasse toutes choses, il n'agit point par des volontez particulieres, parce qu'agir par des loix generales est une marque certaine d'une sagesse infinie qui prévoit tout, & qui est immuable & constante dans ses desseins & dans sa conduite.

Voilà qui est general. Il soutient que Dieu estant infiniment sage ne doit point agir par des volontez particulieres, & il dit (g) que c'est un principe qu'on ne doit pas
(g) 1b. oublier, parce que de tous les principes c'est
n. 14. le plus fécond. C'est à dire que c'est celuy dont l'Auteur a fait un plus grand usage. Considerons maintenant comment il applique ce même principe à la creation du monde.

(h) 1b. D'un nombre infini de voies par les-
art. 12. quelles Dieu a pû executer son dessein de créer
13. le monde, voyons quelle est celle qu'il a dû préférer à toutes les autres : & commençons
par

par la creation de ce monde visible. CHAP.
 Ayant decouvert dans les thresors infinis de sa 1V.
 sagesse une infinité de mondes possibles, com-
 me des suites necessaires des loix des mouvemens
 qu'il pouvoit établir, il s'est determiné à créer
 celui qui auroit pû se PRODUIRE, & se con-
 server par les loix les plus simples, ou qui devoit
 estre le plus parfait, par rapport à la simplicité
 des voyes necessaires à SA PRODUCTION ou à
 sa conservation.

Peut-on douter après cela que Dieu
 n'ait dû créer le monde par les voies les
 plus simples, & en multipliant ses volon-
 tez le moins qu'il se pouvoit? Voyons main-
 tenant s'il l'a fait selon l'Auteur mesme.

Il approuve comme tres-vray ce qu'a dit Liv. 6.
 M. Descartes; qu'en supposant que Dieu part. 2.
 eust crée la matiere, & qu'il l'eust fait chap. 4.
 mouvoir selon la loy de la communication
 des mouvemens qu'il a établie, de cela seul
 tous les grands corps qui composent nostre
 monde, le soleil, les étoiles, les planetes,
 les cometes, les airs, la terre, les eaux, se
 feroient avec le temps formez, arangez,
 & trouvez en l'état où ils sont aujour-
 d'huy. Je n'examine pas icy, si M. Des-
 cartes a eu raison de proposer cette pensée.
 Il me suffit que l'Auteur la reçoit & qu'a-
 près avoir montré comme cela se seroit pû
 faire, il ajoute (p. 399.) Nous sommes obli-

CHAP.
1V.

gez en suivant les lumieres de la raison d'arranger ainsi les parties qui composent le monde que nous nous imaginons se former PAR LES VOIES LES PLUS SIMPLES. Et dans les Eclaircissemens (p. 579.) *Je suis persuadé que ces deux loix naturelles qui sont LES PLUS SIMPLES DE TOUTES : sçavoir que tout mouvement se fasse ou tende à se faire en ligne droite, & que dans le choc les mouvemens se communiquent selon la proportion de la grandeur des corps qui se font choquer, suffisent pour PRODUIRE le monde tel que nous le voyons ; je veux dire le ciel, les étoiles, les planetes, les cometes, la terre, l'eau, l'air, & le feu ; en un mot les élémens, & tous les corps qui ne sont point organisez ou vivans. C'auroit donc esté la voie la plus simple de produire le monde, que d'attendre qu'il se formast de la matiere que Dieu auroit créée, & qu'il auroit mise en mouvement selon ces deux loix generales sans y employer des volontez particulieres.*

Cela estant, je ne voy pas ce que pourroit répondre l'Auteur à un libertin qui luy parleroit en ces termes : Il faut donc que selon vous, ce qui est dit dans la Genese de la creation du monde, ne soit pas veritable. Car vous soutenez d'une part, qu'il est évident, que Dieu ne peut pas se démentir soy-mesme, & estant infiniment sage
ne

ne pas agir sagement, & que ce seroit ne pas agir sagement, que de faire par des voyes composées & des volontez particulieres, ce qu'il peut executer par des voyes simples & des volontez generales. Et vous m'apprenez de l'autre, que le monde tel que nous le voyons, c'est à dire le Ciel, les étoiles, les planetes, les cometes, la terre, l'eau, l'air & le feu, en un mot les élémens & tous les corps non vivans, ont pu se produire par les deux loix naturelles qui sont les plus simples de toutes. C'est donc ainsi que Dieu l'a produit, & non comme il est dit dans la Genese, où l'on en décrit la creation comme ayant esté faite par des volontez particulieres, & non par ces voyes simples : ce que nous apprenons de vous estre indigne de la sagesse de Dieu.

Luy dira-t'il que Dieu a eu des raisons pour cela ? Mais ce libertin luy repliquera, qu'il ne peut y avoir de raison qui fasse que Dieu se démente soy-mesme, qu'estant infiniment sage, il n'agisse pas sagement, & que pouvant former un ouvrage digne de luy par une conduite uniforme, constante, réglée, il en ait suivi une bizarre, changeante, dereglée, & qui marque de l'inconstance & de l'ignorance dans celui qui la suit. Car vous m'avez déclaré, ajoutera-t'il, que vous

manieres cette mesme verité, qu'il est indigne de la sagesse de Dieu d'exécuter par des voies composées & des volontez particulieres, ce qu'il peut exécuter par des voies simples & des volontez generales, afin que j'en fusse mieux convaincu. Je dois par conséquent estre convaincu que Dieu, selon vous, ayant pû former le monde par des voies simples, il ne l'a point formé par des volontez particulieres, comme il est dit dans la Genese.

Il me semble que cela seroit capable d'embarasser l'Auteur du Systême. Mais comme il est bien certain qu'il est incomparablement plus attaché aux veritez de la Foy & de l'Ecriture, qu'à ses nouveaux principes, quelque évidence qu'ils s'imaginent quelquefois y avoir trouvée, on n'est pas surpris qu'il ait reconnu : Que Dieu n'a point eu d'égard dans la creation du monde à ce prétendu conseil de sa sagesse qui auroit voulu qu'il l'eust formé par les voies les plus simples : Qu'il ne luy a pas plu de le créer comme il auroit dû faire selon cette imagination : Qu'il a esté tres-digne de sa sagesse & de sa puissance de le créer autrement que par ces voies simples & par conséquent, par autant de volontez particulieres, qu'il a créé ou formé de differens estres dans les six jours de la creation.

Et ainsi il ne peut trouver mauvais que
j'ar-

j'argumente , non de son principe des voies simples qu'il bat & rebat sans cesse , contre un fait qu'il avoue & qui est de foy : mais que j'argumente du fait contre le principe, & que j'en tire les conclusions suivantes directement contraires aux propositions de l'Auteur que j'ay rapportées cy-dessus.

Dieu pouvant former le monde par des voies simples , il ne la point fait. Donc Dieu peut agir d'une maniere tres-digne de luy & ne pas agir par les voies les plus simples.

Donc il peut agir d'une maniere tres-sage & tres-parfaite , & ne pas agir par les voies les plus simples.

Donc il n'est pas vray que la cause generale ne doive point produire son ouvrage par des volonteز particulieres ; puis qu'ayant pû , si elle eust voulu , produire le monde qui est son grand ouvrage , par la volonteز generale de la communication des mouvemens , elle a jugé plus digne de sa grandeur de ne le point faire de cette sorte , mais d'y employer un grand nombre de volonteز particulieres.

Donc Dieu peut agir par des volonteز particulieres , & autrement que par les voies les plus simples sans se démentir soy-mesme & mépriser sa sagesse.

Donc Dieu aime plus la perfection de
E 6. son

CHAP.
IV.

son ouvrage, que cette sagesse qu'on fait consister à agir par les voies les plus simples : & il s'est permis à luy-mesme pour le produire tout d'un coup dans un estat de perfection, ce qu'on s'est imaginé que cette sagesse ne luy devoit pas permettre, qui est de créer chacun des grands corps qui le composent par des volontez particulieres, au lieu d'attendre qu'ils se fussent formez avec le temps, & arrangez comme ils sont, par les seules loix generales de la communication des mouvemens.

Donc il est faux qu'entre une infinité de mondes possibles, Dieu se soit déterminé à créer celuy qui se pouvoit produire par les voies les plus simples. Car celuy que M. Descartes s'est imaginé se former de la maniere que cet Auteur mesme a décrite, se seroit produit par des voies plus simples, que celuy que Dieu s'est déterminé de créer en la maniere qu'il a fait.

Traité

a. Disc.
n. 57.

Donc c'est parler de Dieu d'une maniere qui blesse la pieté & le respect qu'on luy doit, que d'appeller *une conduite bizarre, changeante, dereglée, & qui marque de l'inconstance & de l'ignorance dans celuy qui la suit*, la conduite qu'on a esté contraint d'avouer estre celle que Dieu a suivie selon l'Ecriture expliquée à la lettre, & selon le sens litteral de tous les passages où S. Paul dit

dit que Dieu fait toutes choses selon le conseil de sa volonté; la conduite qu'on ne peut nier estre celle selon laquelle tous les Saints Peres & tous les Theologiens ont crû jusques icy que Dieu agissoit; la conduite enfin qu'on reconnoist estre celle que Dieu a suivie dans la formation de son plus grand ouvrage qui est la creation de l'univers, qui comprend la creation de mille millions d'Anges.

On peut dire que cette seule consideration ruine entierement son nouveau Systeme. Car la maxime sur laquelle il est fondé n'est pas seulement, qu'il y a de l'apparence, qu'il est vraisemblable que Dieu n'agit point par des volontez particulieres. Il a cent fois déclaré qu'en ces sortes de choses il ne faut point s'arrêter à la vraisemblance, & que pour bien user de sa liberté il ne faut donner son consentement, que quand l'évidence nous met en estat de ne le pouvoir refuser. Il faut donc que ce qu'il dit sur cela, que la sagesse de Dieu ne luy permet pas d'agir par des volontez particulieres, soit évident, general, necessaire. Car vous sçavez, Monsieur, qu'il s'est engagé de démontrer ce qu'il avance: & il est plus clair que le jour qu'une proposition qui n'est ni generale, ni necessaire, quoi qu'elle püst avoir de la probabilité, ne sçau-

CHAP. I V. sçauroit entrer dans une demonstration. Or la maniere dont il a plu à Dieu de former le monde quand il l'a créé, fait voir manifestement qu'il ne peut estre ni *évident* ni *general* ni *necessaire*, que Dieu se démentiroit soy-mesme s'il agissoit par des volontez particulieres. C'est donc bâtir sur un fondement ruineux que d'établir sur cette maxime un nouveau Systême & dans la Nature & dans la Grace, inconnu à tous les Peres, & à tous les Philosophes Chrestiens.

C H A P I T R E V.

Que la creation des plantes & des animaux fait encore voir que Dieu n'a point agi dans la creation du monde selon les Idées de l'Auteur du Systême.

Nous venons de voir que les maximes de l'Auteur s'accordent mal avec celles que Dieu a suivies dans la creation du monde. Il nous reste à montrer que la production des plantes & des animaux en découvre encore mieux la fausseté. Il ne faut pour cela qu'écouter ce qu'il en dit dans les Eclaircissemens de la Recherche de la Verité p. 579. où après avoir dit ce que nous venons de rapporter ; *Que les deux*

deux loix naturelles des mouvemens, qui sont CHAP. V.
 les plus simples de toutes, suffisent pour produire le monde tel que nous le voyons, c'est à dire le ciel, les étoiles, les planetes, les cometes, la terre, & l'eau, l'air & le feu, en un mot les élemens & tous les corps qui ne sont point organisez & vivans : il ajoute : Car les corps organisez dependent de beaucoup d'autres loix naturelles qui sont entierement inconnues. Peut-estre même que les corps vivans ne se forment pas comme les autres par un certain nombre de loix naturelles. Car il y a bien de l'apparence qu'ils ont esté formez dès la creation du monde, & qu'ils ne reçoivent plus par le temps que l'accroissement necessaire pour se rendre visibles à nos yeux.

Il s'en explique d'une maniere encore plus claire dans la VII. de ses Meditations Chrestiennes nom. 5. " Lors qu'on considère, dit-il, les corps organisez, c'est à dire les plantes & les animaux, on ne peut dire que le moindre insecte soit l'ouvrage du hazard. Tout y est formé dans un dessein déterminé, ET PAR DES VOLONTEZ PARTICULIERES. Tout y est formé dans un dessein déterminé; car il est évident par la situation & par la construction des yeux qu'ils sont faits pour voir, & que toutes les parties qui composent le corps des animaux sont destinées à certains usages.

CHAP. ges. Et tout y est formé par des volontez
 V. „ particulieres. Car les corps organisez ne
 „ peuvent estre produits par les seules loix de
 „ la communication des mouvemens
 „ qui se peuvent reduire à deux
 „ mais on voit bien que ces deux loix & au-
 „ tres semblables ne peuvent pas former une
 „ machine dont les ressorts sont infinis, &
 „ dont chacun a son usage. „

A quoy on peut, ce me semble, ajouter
 deux choses. L'une, que ces deux loix
 & autres semblables ne peuvent non plus
 faire dans les animaux tous les mouve-
 mens que chacun fait, selon son espece,
 pour sa conservation. Car qui peut con-
 cevoir que ce soient les seules loix de la
 communication des mouvemens qui fas-
 sent faire leurs ruches aux mouches à
 miel, leurs toiles aux araignées, leurs
 coques aux vers à soie, & leurs provisions
 aux fourmis, & qui fassent que de petites
 chenilles aussi-tôt qu'elles sont écloses
 sur une feuille, où leur mere a laissé son
 ventre plein d'œufs, aillent attacher cet-
 te feuille à l'arbre par un fil qu'elles ti-
 rent de leur ventre, afin que cette feuille
 ne tombe pas comme les autres ?

„ L'autre, que je n'entens pas bien ce
 „ que l'Auteur dit au même lieu : „ Que
 „ ces loix generales de la communication
 des

des mouvemens ne peuvent que donner “ Cest ”
 peu à peu l'accroissement aux animaux. “ V₁ ”

Car je ne sçay s'il étend cela jusques à la formation d'un poulet ou d'un perdreau dans leurs œufs, parce qu'il suppose qu'ils sont déjà formez dans ces œufs dont ils éclosent. Mais si c'est là la pensée, je ne voy pas comment il a pû croire que cela soit possible. Car on peut supposer tant qu'on voudra, que ce poulet est déjà formé dans l'œuf avant que la poule le couve. Il faut néanmoins avouer, que c'est une ébauche si petite & si imparfaite, qu'il est tout-à-fait incompréhensible que sans que Dieu y ait contribué autre chose que d'observer les deux loix generales de la nature, Que tout corps tend à se mouvoir en ligne droite, & Que les mouvemens se communiquent selon le choc des corps, cette infinité de ressorts dont chacun a son usage, ait pû en 18. jours se placer & s'arranger si justement, & qu'il n'ait fallu que cela pour faire que ce poulet se soit nourry du jaune de l'œuf, & qu'il en ait cassé la coquille avec son bec, lors qu'il a esté temps d'en sortir.

Quoy qu'il en soit, il me suffit que l'Auteur avoüe, que tout a esté formé dans les corps organisez par *des volontez d'articulieres* de Dieu; puis qu'il s'ensuit de-là

CHAP. de-là , que comme il y a un tres grand
 Y. nombre d'especes de plantes , & d'ani-
 maux , il faut que Dieu ait employé pour
 les produire un tres grand nombre *de vo-*
lontez particulieres. Et par consequent il
 n'y a point de moucheron ni de vermis-
 seau , qui ne fasse voir la fausseté , & de
 la maxime en elle-même : *Qu'une sagesse*
infinie ne doit point agir par des volontez par-
ticulieres , mais d'une maniere constante ,
uniforme , invariable , ce qui ne sçauroit estre
que quand elle agit par des volontez generales :
 Et d'une des principales raisons dont il ta-
 che d'appüver ce paradoxe , qui est : *Que*
si Dieu agissoit par des volontez particulieres ,
l'effet qui s'ensuivroit de chacune de ses volon-
tez , ne vaudroit pas l'action qui le produi-
roit. Car la production de tant de corps
 organisez fait voir manifestement , ou que
 Dieu a crû le contraire , ou plüost qu'il
 n'en est pas de Dieu comme des hommes
 à qui chaque action couste quelque cho-
 se , puis qu'il n'y a point de si vil insecte
 que Dieu n'ait produit *par une volonté par-*
ticuliere , sans se mettre en peine s'il yal-
 loit l'action par laquelle il le produisoit.

On voit encore par là , qu'un monde
 sans plantes & sans animaux (excepté
 l'homme) auroit dû estre créé de Dieu
 plüost que celuy-cy , si ces nouvelles pen-
 sées

fées de l'Auteur du Systéme estoient véritables. Car il prétend que Dieu a dû choisir entre tous les mondes possibles non celui qui devoit estre le plus parfait absolument, mais le plus parfait par rapport à la simplicité des voies nécessaires à sa production & à sa conservation. Or un monde où il n'y auroit point eu de corps organisez n'auroit eu besoin, selon luy, pour estre produit, & pour se conserver, que des deux loix naturelles qui sont les plus simples de toutes, sçavoir que *tout mouvement se fasse ou tende à se faire en ligne droite, & que dans le choc les mouvemens se communiquent selon la proportion des corps qui sont choquez* : au lieu que nostre monde où il y a tant de corps organisez a eu besoin pour estre produit, selon luy-même, de beaucoup d'autres loix naturelles qui sont entierement inconnues, ou plustost n'a pû estre produit au regard de ces corps vivans que par un grand nombre de volontez particulieres. C'est donc assurément une fausse idée que l'Auteur a de la sagesse de Dieu, quand il nous la represente comme l'ayant dû déterminer à créer entre une infinité de mondes possibles celui qui auroit pû se produire par les voies les plus simples, ou qui devoit estre le plus parfait non absolument, mais
par

C H A P I T R E VI.

Que cette même consideration des corps organisez, que l'Auteur avoue avoir esté formez par des volontez particulieres de Dieu, ruine encore deux autres de ses principaux argumens pour l'établissement de son Systême.

JE croy devoir pousser plus loin cét aveu de l'Auteur, Que tous les corps organisez ont esté formez de Dieu par des volontez particulieres. Car après avoir détruit par là cette raison qu'il rebat si souvent: Que si Dieu agissoit par des volontez particulieres, l'effet qui s'ensuivroit de chacune de ses volontez ne vaudroit pas l'action qui le produiroit: il est aisé d'en détruire une autre qu'il ne fait pas moins valoir, qui est, Qu'on ne peut rendre raison des irregularitez & des desordres qui se trouvent dans la nature, qu'en considerant que ç'a esté une suite necessaire, de ce que Dieu n'a pas dû agir par des volontez particulieres, mais par les voies les plus simplés & par des volontez generales.

C'est

C'est ce qu'il traite plus au long qu'il n'avoit encore fait dans la 7. de ses Me-
ditations Chrétiennes , où il fait parler
ainsi le disciple de la sagesse éternelle.

Lors que j'ouvre les yeux pour confi-
derer le monde visible , il me semble que
j'y découvre tant de *defauts* , que je suis
encore porté à croire , ce que j'ay ouy
dire tant de fois , que c'est l'ouvrage d'une
nature aveugle , & qui agit sans dessein.
Car , si elle agit quelque fois d'une ma-
niere qui marque une intelligence infi-
nie , elle neglige aussi quelque fois de telle
maniere tout ce qu'elle fait , qu'il semble
que c'est le hazard qui regle tout. Cer-
tainement Dieu n'a pas fait le monde
pour les poissons ; & il y a plus de mers
dans le monde , que de terres habitables.
A quoy servent à l'homme ces montagnes
inaccessibles , ces sablons de l'Afrique ,
& tant de terres steriles ? Lors que je con-
sidere nos *Mappemondes* qui representent
la terre à peu près telle qu'elle est , je ne
vois rien qui marque intelligence dans ce-
luy qui l'a formée. Je m'imagine , ou que
ce n'est que le debris d'un ouvrage regu-
lier , ou que ce ne fut jamais que l'ouvra-
ge du hazard ou d'une nature aveugle.
Car enfin il n'y a nulle uniformité dans la
situation des terres & des mers , & si j'exa-
mine

CH. „ xamine seulement le cours des rivières ,
 V. „ tout m'y paroist si irregulier , que je ne
 „ puis croire qu'il soit réglé par quelque in-
 „ telligence , ny que les eaux soient créez
 „ pour la commodité des hommes. Je vois
 „ des païs inhabitables faute d'eau , & tous
 „ les jours on corrige par des aqueducs les
 „ defauts de la nature , sans que vous croyiez
 „ qu'on insulte à vostre sagesse. O Raison
 „ universelle des esprits , quel mystere ca-
 „ chez-vous sous une conduite qui paroist
 „ si peu reguliere à ceux mêmes quivous
 „ consultent avec quelque attention. „

Il faut avouer que ce n'est encore là
 qu'une objection. Mais la manière dont
 il y fait répondre , n'est point en niant
 que ce que le disciple avoit pris pour des
desordres n'en fussent veritablement. Il
 paroît au contraire qu'il le reconnoît ,
 comme estant une chose certaine & qui
saute aux yeux , mais dont la resolution a
 esté jusques icy comprise de peu de per-
 sonnes , qui n'auroient pas eu l'esprit de
 penser que ces *irregularitez* & ces *desordres*
 ont esté des suites necessaires de la simpli-
 cité des voies dont Dieu a dû se servir
 pour créer & pour conserver le monde.

n. 4. „ Prends garde , mon fils ; tu propose des
 „ difficultez QUI SAUTENT AUX YEUX DE
 „ TOUT LE MONDE , & dont néanmoins

peu

peu de personnes sont en estat de com-^{Ca.}
prendre la resolution. Taches de te rendre^{V.}
extremement attentif à ce que je vas dire.
Pour juger de la beauté d'un ouvrage, &
par là de la sagesse de l'ouvrier, il ne faut
pas seulement considerer l'ouvrage en luy
même, il faut le comparer avec les voies
par lesquelles on l'a formé Or com-
me les hommes grossiers & stupides ne
voient que l'ouvrage de Dieu, & ne sça-
vent point la maniere dont Dieu s'est servi
pour le construire, les defauts visibles de
l'ouvrage les frappent, & la sagesse in-
compréhensible des voies ne les porte
point à en admirer l'Auteur. „^{Ca.}

Il dit ensuite ce que j'ay déjà rapporté
que tous les corps organisez n'ont pû estre
formez par les loix generales de la com-
munication des mouvemens, mais qu'ils
l'ont dû estre par des volontez particu-
lieres de Dieu. Et après avoir fait conside-
rer que ces loix generales se reduisent à
deux, il reprend ainsi son discours :

Tout ce monde subsiste par l'efficace &^{n. 9.}
la fecondité des loix de la nature que
Dieu a établies, & selon lesquelles il agit
sans cesse. Si les pluies rendent la terre fe-
conde, & si les grêles la ravagent ; si
la gelée & le Soleil brulent les plantes ;
& si la rosée les humecte & les rafraichit ,

ne

Ch. „ ne t' imagine pas que Dieu change de con-
 v. „ duite. Tous ces effets opposez ne sont que
 „ des suites des mêmes loix naturelles. Loix
 „ qui détruisent , qui renversent , qui diffi-
 „ pent , à cause de leur simplicité : mais en
 „ même temps si fécondes qu'elles rétablif-
 „ sent ce qu'elles ont renversé ; si fécondes
 „ qu'elles couvrent de fruits & de fleurs les
 „ terres mêmes qu'ellés ont ravagées par la
 „ gelée & par la grêle. Les sablons de l'A-
 „ frique , les deserts de l'Arabie , les vastes
 „ mers de l'Océan , les rochers inaccesi-
 „ bles , & ces montagnes toujourns couvertes
 „ de neige , qui paroissent estre l'effet du
 „ hazard , sont des suites nécessaires de ces
 „ loix. Dieu néanmoins n'a point établi les
 „ loix de la nature à cause qu'elles devoient
 „ produire de semblables effets : il les a éta-
 „ blies , parce qu'estant extrêmement sim-
 „ ples , elles ne laissent pas de former & de
 „ composer des ouvrages admirables. „ Ce
 „ qu'ayant expliqué assez au long , il finit
 „ par dire ce que c'est que la providence , &
 „ il le fait en ces termes :

n. 19. „ Or la providence de Dieu consiste prin-
 „ cipalement en deux choses. La premiere ,
 „ en ce qu'ayant pû d'abord déterminer les
 „ mouvemens de telle maniere qu'il y eust
 „ eu beaucoup d'*irregularitez* & de *monstres* ;
 „ il a commencé en créant le monde & tout
 ce

ce qu'il renferme à mouvoir la matiere, ^{CHAP. VI.}
 par exemple, d'une maniere qu'il y a le
 moins qu'il se puisse de *desordres* dans la
 nature, & dans la combinaison de la Na-
 ture avec la Grace. La seconde en ce que
 Dieu remedie par des miracles aux *desordres*
 qui arrivent en consequence de la simplici-
 té des loix naturelles, pourvû néanmoins
 que l'ordre le demande.,

On voit donc par tout ce raisonnement
 qu'il pose comme une chose incontestable,
 & qu'on ne peut nier de bonne foy,
 qu'il y a *des desordres*, & *des irregularitez*
 dans les ouvrages de Dieu, & que demeu-
 rant d'accord, que ce que le Disciple avoit
 proposé comme tel, est tel en effet, il ne
 resout cette objection, qu'en prétendant
 que Dieu n'a pu faire autrement, parce
 qu'il a dû agir par les voies les plus simples,
 dont ces *desordres* sont des suites necessai-
 res.

Il est un peu étonnant qu'on ne se soit
 pas apperçu combien ce langage devoit
 blesser des oreilles Chrestiennes. Il est cer-
 tain au moins, que S. Augustin eust eu de
 la peine à souffrir, qu'on eust parlé si crû-
 ment des *irregularitez* & des *desordres* que
 l'on prétend se rencontrer dans les ouvra-
 ges de Dieu. Il eust crû que les Manichéens
 eussent tiré un grand avantage de ces sor-

CHAP. tes d'aveus : & c'est ce qui luy a toujours
 VI. fait nier constamment contre ces heretiques , qu'il puisse y avoir d'autre mal dans la nature , que celui qui tire son origine du libre arbitre des creatures intelligentes , c'est à dire le peché , & la concupiscence qui en est le fruit & la racine , mais que l'Ecriture aussi nous apprend n'estre point venue de Dieu , mais du monde , c'est à dire , de la corruption du cœur humain.

Conf. „ „ Ce n'est pas , dit-il , parlant à Dieu dans
 lib. 7. „ ses Confessions , avoir le jugement sain
 c. 14. „ que de trouver quelque chose A REDIRE
 15. 16 „ dans vos ouvrages , comme il y en avoit
 „ alors plusieurs qui me deplaisoient. Mais
 „ maintenant je suis persuadé que tout ce
 „ que vous avez fait , est bon ; & je n'ay
 „ garde de dire : *Ne seroit-il point à souhaiter*
 „ *que telles & telles choses ne fussent pas ?* Car
 „ quand il n'y en auroit point d'autres , je
 „ pourrois en desirer de plus parfaites ; mais
 „ je serois obligé de vous louer d'avoir fait
 „ celles-là , encore qu'elles fussent seules. Il
 „ n'y a point d'autre mal que la perversité de
 „ la volonté qui vous quitte , mon Dieu ,
 „ pour ce qui est moins que vous.

Ainsi on ne peut douter que ce Saint n'eust regardé comme un blasphême contre la puissance & la sagesse de Dieu , de prendre pour de vraies *irregularitez* , & de
 vrais

vrais desordres ; ce qui peut paroître tel à la petitesse de l'esprit humain , tels que sont , les sablons d'Afrique , les deserts de l'Arabie , les vastes mers de l'Océan , les rochers inaccessibles , tant de montagnes toujours couvertes de neige , les terres & les mers qui ne font point de figures assez justes , les pluies qui tombent si irrégulièrement , & souvent en des lieux où elles ne servent point à rendre la terre féconde , la gelée & le soleil qui brûlent les plantes , & la grelle qui en écrase les fruits.

Et il ne se seroit pas payé de cette raison , Que c'est que Dieu n'a pû faire mieux , & que sa sagesse ne luy permettant pas d'agir autrement que par les voies les plus simples , on se doit contenter qu'il ait choisi de toutes les manieres de remuer la matiere , celle par laquelle il y auroit moins d'irregularitez & de desordres dans la nature. Car la toute puissance estant celuy de tous les attributs de Dieu , par lequel il a voulu davantage se faire connoître , il n'auroit pas manqué d'opposer à l'Auteur de ces nouvelles pensées, avec encore plus de raison qu'il ne l'opposoit aux Pelagiens : Que c'est mettre en doute le premier article de nostre Foy par lequel nous faisons profession de croire en Dieu nostre Pere Toutpuissant , que de s'imaginer que dans la nature dont il est l'unique

CHAP. Auteur, il y a des *desordres* qu'il n'a pû em-
 V I. pecher en agissant sagement.

Mais pour faire voir combien cela est mal fondé, il ne faut que considerer, que si on prend pour des *irregularitez* & des *desordres* dans la nature, de ce que les terres & les mers n'ont pas des figures assez regulieres; de ce que la gelée & le Soleil brûlent les plantes; de ce que la gresle écrase les fruits, & autres semblables maux qui ne paroissent tels qu'aux jugemens foibles & temeraires des hommes; on en pourra trouver une infinité de semblables dans des ouvrages de Dieu qu'on ne peut douter avoir esté faits par des volontez particulieres.

Je commenceray par ces *irregularitez* de la surface de la terre qui font tant de peine au disciple de la sagesse éternelle. On a déjà vû qu'il paroist extrêmement étonné, de ce qu'en considerant les mappemondes qui representent la terre à peu près telle qu'elle est, il ne voyoit rien qui marquast intelligence dans celui qui l'a formée. De sorte qu'il ne craint point de dire, qu'il s'imagine, ou que ce n'est que le debris d'un ouvrage regulier; ou que ce ne fut jamais que l'ouvrage du hazard, ou d'une nature aveugle. Car enfin il n'y a nulle uniformité dans la situation des terres & des mers, &c.

Mais

Mais 1. cela ne peut rien faire pour le Syſtême , dont le grand principe eſt de nous vouloir faire croire que tout ce que l'on ſ' imagine y avoir de deſordre dans la nature eſt une preuve que Dieu n'y agit que par des volontez generales. Car on ne peut nier que cette terre où on trouve tant de deſordres & d'irregularitez qui ſautent aux yeux , qu'on eſt tenté de croire qu'elle n'a eſté que l'ouvrage du hazard , ou d'une nature aveugle , n'ait eſté créée de Dieu & ſeparée de l'amas des eaux, dont elle eſtoit couverte d'abord , par des volontez particulieres. Et ce qu'on allegue pour aller au-devant de cette objection ne la reſout en aucune ſorte. *Le monde preſent , dit-on, Med. 7. eſt un ouvrage negligé. C'eſt la demeure des nu. 12. pecheurs. Il falloit que le deſordre ſ'y rencontraſt. L'homme n'eſt point tel que Dieu l'a fait. Il falloit donc qu'il habitaſt des ruines , & que la terre qu'il cultive ne fuſt que le debris d'un monde plus parfait. Ces pointes des rochers au milieu des mers , & ces coſtes eſcarpées qui les environnent marquent aſſez que maintenant l'Ocean inonde des terres écroulées.* On a voulu faire entendre par là que le deluge a changé beaucoup de choſes ſur la face de la terre. Quand cela ſeroit , quel avantage y pourroit-on trouver pour le Syſtême , puis qu'il faudroit contredire l'Ecriture pour ne

pas reconnoître que le deluge a esté l'effet d'une volonté particuliere de Dieu , qui a voulu par ce debordement des eaux punir le debordement des crimes du genre humain.

2. Il est certain que la Lune a esté créée de Dieu par une volonté particuliere. Dieu, dit Moÿse , *fit deux grands corps lumineux , l'un plus grand pour presider au jour , & l'autre moins grand pour presider à la nuit.* Cependant quelque Philosophe aussi hardy que celui qu'on fait parler dans les Meditations Chrestiennes pourroit dire de la Lune , ce qu'on y dit de la terre. *Quand je considere la Selenographie d'Hevelius , qui represente ce qui nous paroist de la surface du globe de la Lune à peu près comme elle est , je n'y voy rien qui marque intelligence dans celui qui l'a formée. On n'y voit rien de regulier. Ce ne sont que des trous petits & grands sans aucun ordre ny aucune Symetrie , ou des eminences beaucoup plus escarpées & plus élevées que ne sont celles de la terre , à proportion de la grandeur de ces deux corps. Je m'imagine donc , ou que ce n'est que le debris d'un ouvrage regulier , ou que ce ne fut jamais que l'ouvrage du hazard ou d'une nature aveugle. Peut-on àvoir ces pensées sans impieté , & peut-on ne les point avoir , lors qu'on se donne la liberté de prendre les irregularitez qui se*
ren-

rencontrent dans la surface du globe de la terre pour de si grands desordres , que cela estant tout a fait indigne de la sagesse de Dieu, il n'y auroit jamais eu rien de tel dans la nature , s'il y agissoit par des volonte^z particulieres.

3. Les animaux sont encore une plus grande preuve de la fausseté de cette imagination. Car pour des desordres semblables à ceux qu'il s'imagine avoir trouvez en ce que *les terres & les mers n'ont pas des figures assez justes* , combien y a t'il de gens qui pourront dire , que les pourceaux , les singes , les chauve-souris sont de laides bestes ; que les crapaux , les aspics , & autres animaux venimeux ont quelque chose d'indigne de la bonté de Dieu ; que les araignées d'une certaine es^{pe}ce ont les jambes beaucoup trop longues pour la petitesse de leur corps ; que l'Elephant a la queue trop courte ; que les poissons qui sont dans les écailles , ne sont que des animaux à demi formez. Et pour ce qui est d'autres desordres qu'il n'exagere pas moins dans la nature corporelle , & qu'il ne croit pas moins indignes de la sagesse de Dieu agissant par des volonte^z particulieres , comme *que la gelée & le Soleil brûlent les plantes , & que la gresle en écrase les fruits* , on en voit une infinité d'avantage

CHAP. de cette nature dans les animaux. Car
 V. 1. il n'y en a presque point qui n'en mange
 d'autres. Les Lions mangent les Loups ;
 les Loups les Renards ; les Renards man-
 gent les Poules , les Poules les vers. Il en
 est de même des oiseaux & des poissons :
 les plus forts mangent les plus foibles.

Cependant on n'a plus sur cela le même
 pretexte de dire , que ce sont à la ve-
 rité des *desordres* , mais que Dieu qui aime
 plus sa sagesse que ses ouvrages , n'a pas dû
 les empêcher , parce qu'il ne l'auroit pû
 faire qu'en quittant la simplicité des voyes
 generales pour agir par des volontez par-
 ticulieres. Car l'Auteur reconnoît , que
c'est par des volontez particulieres de Dieu
que tous les corps organisez ont esté formez.
 Il est donc clair que si on ne se tient ferme
 dans cette pensée , que la religion & le
 respect que nous devons à Dieu , nous
 doivent toujours inspirer, qu'il n'y a point
 de *desordres* dans la nature dont Dieu est
 l'Auteur , & que nous serions temeraires
 si nous osions prendre pour *desordres* , ce
 que nous jugeons n'estre pas tel que nous
 voudrions qu'il fust , comme nous en
 trouverions pour le moins autant dans les
 animaux que dans le reste de la nature
 corporelle , ce seroit à Dieu même , se-
 lon les principes du Systême , qu'il faud-
 roit

droit attribuer ces *desordres*, parce qu'on ne pourroit plus avoir recours à cette prétension, que Dieu ne les a voulu qu'indirectement comme des suites des loix generales, & que cela ne seroit pas si sa sagesse luy avoit permis d'agir par des volontez particulieres.

CHAP.
VI.

Je ne prévoiy pas ce qu'on peut répondre à cette instance. Mais il me semble qu'elle ruine entierement cette grande raison qu'il propose en tant de lieux pour établir son principe de la cause universelle qui n'agit que par des volontez generales, laquelle on peut réduire à ce Syllogisme.

Il y a des irregularitez & des desordres dans les ouvrages de Dieu, qu'on ne pourroit pas nier qu'il n'eust voulu positivement & directement s'il agissoit par des volontez particulieres. C'est son hypothese qu'il a crû avoir bien prouvée dans sa VII. Meditation.

Or c'est faire injure à Dieu que de croire qu'il veuille positivement & directement des *irregularitez & des desordres*.

On ne peut donc se tirer de cette difficulté qui saute aux yeux, qu'en reconnoissant que Dieu n'agit point comme l'on s' imagine ordinairement par des volontez particulieres, mais qu'il agit seulement

CHAP.
VI.

par des volontez generales & par des voies simples, dont ces *irregularitez* & ces *desordres* sont des suites necessaires ; & ainsi Dieu ne les veut point positivement & directement.

On ne peut mettre cét argument dans une plus grande force. Mais on a déjà vû qu'il ne faut que l'appliquer aux animaux pour en faire voir la foiblesse , puis que d'une part on y trouvera autant de ces prétendus *desordres*, que dans le reste de la nature corporelle , & que de l'autre on n'en sçauroit rien conclure en faveur d'une prétendue necessité que Dieu n'agisse que par des volontez generales , & non par des volontez particulieres , puis que l'Auteur reconnoist que *tous les corps organisez ont esté formez par des volontez particulieres*.

LA ME'ME consideration peut rendre inutile un autre de ses plus grands arguments pour prouver la même chose. C'est qu'aussi-tost qu'il trouve un effet naturel, dont il ne voit pas quelle fin & quel dessein Dieu pourroit avoir eu en le produisant, il raisonne en cette maniere :

Dieu estant infiniment sage , ne veut ou ne fait rien sans dessein ou sans fin.

Or je ne voy point quelle fin ou quel dessein Dieu pourroit avoir eu s'il avoit voulu

voulu positivement & directement une telle chose : s'il avoit voulu , par exemple , positivement & directement , *que la grace tombast dans un cœur tellement disposé qu'elle y est infructueuse ; s'il avoit voulu que la pluie tombast sur les sablons & dans la mer.*

Donc Dieu n'a point voulu ces sortes de choses positivement & directement : mais il faut qu'elles soient arrivées par une suite nécessaire des loix generales.

J'ay déjà fait voir & je le pourray faire voir encore ailleurs , que ces suppositions sont fausses , & qu'il n'est point difficile d'assigner diverses fins de ces graces données à des personnes qui n'en profitent pas , & de ces pluies qui tombent sur des sablons & dans la mer. Mais , sans m'arrêter à cela , je n'ay besoin pour ruiner cet argument , que d'en faire un tout semblable sur le sujet de ces petits insectes mille fois plus petits que des cirons , qu'on ne voit que par les nouveaux microscopes , comme je l'ay déjà remarqué.

Dieu étant infiniment sage , ne veut & ne fait rien sans dessein & sans fin.

Or on ne voit pas quel pourroit avoir esté son dessein , s'il avoit formé par une volonté particuliere ces petits poissons dont on voit nager des deux ou trois cents dans la moindre goutte d'une eau où

on a fait tremper pendant quelques jours un grain de poivre.

Il n'y a donc pas d'apparence que Dieu ait voulu positivement & directement produire ces petits animaux, mais on doit croire que ce sont seulement des suites necessaires des loix generales.

Or cette conclusion est fausse. Car quoy qu'on ne puisse deviner pourquoy Dieu les a formez, il est certain, selon l'Auteur même, qu'il faut necessairement qu'ils ayent esté formez par des volontez particulieres.

Donc cet argument ne vaut rien; ny par consequent celuy qu'il fait tres souvent, & qu'il a pris pour un des principaux fondemens de son Systeme.

C H A P I T R E VII.

I I I. P O I N T.

Qu'au regard de toutes les natures purement corporelles l'Auteur du Systeme ne peut point dire, que les volontez generales de Dieu soient déterminées à des effets particuliers par des causes occasionnelles.

RIEN ne paroist plus important pour bien philosopher, que de commencer toujours dans les questions quisepeuvent

vent separer , par celles qui sont plus claires & qui souffrent moins de difficulté. C'est pourquoy j'ay jugé à propos de considerer d'abord la maniere dont Dieu agit dans l'ordre de la nature , au regard des estres purement corporels , & dans l'estat où seroit le monde s'il n'y avoit de nature intelligente que Dieu seul. Il est question de sçavoir si on peut dire qu'à cet égard même , Dieu n'agit ordinairement que comme cause universelle dont les volontez generales sont déterminées par des causes occasionnelles , c'est à dire , par quelque changement qui arrive dans la creature.

C'est ce que l'Auteur du Traité de la nature & de la grace soutient par tout. Car il faut remarquer qu'il ne restreint point cette maniere d'agir qu'il attribue à Dieu , aux effets où les hommes ont quelque part , mais qu'il l'étend generalement à tous les effets particuliers de la nature , n'en exceptant que les miracles , & que c'est au regard des pluies & autres effets semblables ausquels les hommes ne contribuent rien , qu'il soutient positivement , que Dieu n'y agit que comme une cause universelle dont les volontez generales doivent estre déterminées par des causes occasionnelles, Et c'est ce qui me paroist
tout

CHAP. tout à fait insoutenable, quand on l'exa-
 VII. mine de près.

Car je ne serois pas étonné qu'il fust de ce sentiment, s'il estoit de l'opinion de ces Philosophes qui croient que Dieu a créé d'abord toutes choses, & qu'il leur a donné toutes les qualitez necessaires pour leur conservation & toutes les vertus dont elles ont besoin pour agir, & qu'ensuite il les laisse agir sans s'en plus mesler : Qu'il a, par exemple, donné le premier mouvement à la matiere, & qu'ensuite sans plus agir il l'a laissée à elle-même produire par la communication de ses mouvemens, cette varieté de formes que nous admirons.

Si c'estoit là sa doctrine, je la condamnerois en elle-même, parce qu'elle seroit contraire à l'Ecriture & à la raison ; mais je ne serois pas surpris qu'il en tirast cette consequence: Que Dieu n'agit dans l'ordre de la nature que comme une cause universelle dont les volontez generales sont déterminées par les causes secondes, quelque nom qu'on leur donne ou d'occasionnelles ou de naturelles. C'en seroit une suite si juste & si necessaire qu'on ne pourroit que l'approuver, quelque éloignement qu'on eust du principe.

Mais loin que l'Auteur autorise ce principe,

cipe , on ne peut le combattre avec plus de zele qu'il a fait par tout , ni en poser de contraires avec plus d'application. Et c'est le sujet de mon étonnement. Car je ne sçauois comprendre comment il a pû établir avec une égale force deux maximes qui me paroissent directement opposées. L'une, que Dieu est la seule cause qui fait tout dans le monde jusques au moindre mouvement du moindre atôme , & qu'il n'agit point comme la Nature des Philosophes Payens , par une impression aveugle, mais par une volonté tres-éclairée. L'autre , qu'il n'agit dans le monde que comme une cause universelle dont les volontez generales sont déterminées par les divers changemens qui arrivent dans les creatures , comme par autant de causes occasionnelles. Je ne me sçauois oster de l'esprit qu'il n'y ait une contradiction visible entre ces deux propositions. Pour juger si je me trompe, je n'ay , ce me semble , qu'à représenter plus en détail ce qu'il dit touchant la premiere, pour le comparer ensuite avec ce qu'il dit touchant la seconde.

Dans la Recherche de la verité liv. 6. part. 2. chap. 3. il entreprend de prouver que la plus dangereuse erreur de la Philosophie des anciens est d'avoir cru que les creatures pussent estre des causes réelles &

ve-

CHAP.
VII.

veritables des effets de la nature. Et après avoir représenté les mauvaises suites de cette misérable Philosophie, comme il l'appelle, il dit, qu'il est nécessaire d'établir clairement les veritez qui y sont opposées, & de prouver en peu de mots qu'il n'y a qu'une vraie cause, parce qu'il n'y a qu'un vray Dieu, & que la nature ou la force de châque chose n'est que la volonté de Dieu. Les principes qu'il établit pour prouver cela & en cét endroit & en divers autres sont :

Que le mouvement local est le principe des generations, corruptions alterations, & generalement de tous les changemens qui arrivent dans les corps.

Que tous les corps grands & petits n'ont point la force de se remuer.

Que nul corps ne pouvant se remuer luy-même n'en peut aussi remuer un autre.

Que la force mouvante des corps n'est donc point dans les corps qui se remuent, mais que cette force n'est autre chose que la volonté de Dieu.

Or il est certain, dit-il, que c'est par le mouvement des corps visibles ou invisibles que toutes choses se produisent. Toutes les forces de la nature ne sont donc que la volonté de Dieu.

Il prend encore plus de soin d'établir ces veritez dans un Eclaircissement sur ce chap. 3. de la 2. partie du livre sixième. Il

y soutient en plusieurs manieres cette même doctrine, & répond à toutes les objections qu'on peut faire contre.

Il dit, qu'à ne consulter que les sens, on est porté à croire, que c'est le soleil qui couvre la terre de fleurs & de fruits, & qui donne la vie aux animaux. Mais quand je consulte la raison, je ne voy rien de tout cela; & lors que je la consulte fidèlement, je reconnois clairement que mes sens me séduisent, & que c'est Dieu qui fait tout en toutes choses. Car sçachant que tous les changemens qui arrivent dans les corps, n'ont point d'autre principe que les différentes communications des mouvemens, qui se font dans les corps visibles ou invisibles, je vois que c'est Dieu qui fait tout, puisque c'est sa volonté qui cause, & sa sagesse qui regle toutes ces communications. Et il y repete en diverses manieres : Que ce qu'on appelle nature & vertus dans les creatures, ne sont que des suites de la volonté generale & efficace de Dieu qui FAIT TOUT EN TOUTES CHOSES : parce qu'il n'y a que luy qui par l'efficace de ses volontez, & par l'étendue infinie de ses connoissances, puisse faire & regler les communications infiniment infinies des mouvemens, lesquels se font à chaque instant, & selon une proportion infiniment exacte & reguliere.

Mais ce que je croy devoir principalement

ment remarquer est la réponse qu'il fait à la septième preuve des partisans des causes secondes, qui consiste en quelques passages de l'Ecriture qu'ils apportent d'ordinaire pour appuyer leur sentiment.

Je répons, dit-il, que dans l'Ecriture sainte il y en a aussi qui attribuent à Dieu la prétendue efficace des causes secondes. Et après en avoir apporté plusieurs, il enseigne comment il faut accorder cette contradiction apparente.

Recherche de la vérité, p. 587. *Lorsqu'un Auteur semble se contredire, & que l'équité naturelle ou une raison plus forte nous oblige à l'accorder avec lui même, il me semble qu'on a une règle infaillible pour découvrir son véritable sentiment. Car il n'y a qu'à observer quand cet Auteur parle selon ses lumières, & quand il parle selon l'opinion commune. Lors qu'un homme parle comme les autres, cela ne signifie pas toujours qu'il soit de leur sentiment. Mais lors qu'il dit positivement le contraire de ce qu'on a coutume de dire, quoiqu'il ne le dise qu'une seule fois, on a raison de juger que c'est son sentiment; pourvu qu'on sçache qu'il parle sérieusement, & après y avoir bien pensé.*

p. 588. *Cela supposé nous voyons que l'Ecriture sainte dit positivement, que c'est Dieu qui fait tout, jusqu'à l'herbe des champs: que c'est lui qui pare les lys de ces ornemens, que JESUS-*

CHRIST

CHRIST préfère à ceux qu'avoit Salomon dans CHAP. VII.
toute sa gloire. Il y a non deux ou trois, mais
une infinité de passages, qui attribuent à Dieu
la pretendue efficace des causes secondes.
D'ailleurs on est porté par un préjugé comme
naturel à ne point penser à Dieu dans les effets
ordinaires, & à attribuer de la force & de
l'efficace aux causes naturelles. Le langage
s'est formé sur ce préjugé, & l'on dit aussi
communément que le feu a la force de brusler,
que l'on appelle l'or & l'argent son bien. Donc
les passages que l'on tire de l'Ecriture ou des
Peres pour l'efficace des causes secondes ne
prouvent pas plus, que ceux qu'un ambitieux
ou qu'un avare choisiroit pour justifier sa con-
duite. Mais il n'en est pas de même des passa-
ges que l'on peut apporter pour prouver que Dieu
fait tout. Car ce sentiment estant contraire
aux préjugés, ces passages doivent estre enten-
dus A LA RIGUEUR. Et en la page sui-
vante. La même raison qui oblige de prendre
A LA LETTRE les passages de l'Ecriture di-
rectement opposez aux préjugés, nous donne
encore juste sujet de penser que les Peres
n'ont jamais eu de dessein formé de soutenir
l'efficace des causes secondes.

C'est par là que je commenceray à com-
parer ce sentiment, que Dieu est la seule
cause de tout ce qui se fait dans le monde,
avec l'autre sentiment du même Auteur ;
que

CHAP.
VII.

que Dieu n'agit point par des volonte^z particulieres. Car il faut bien que ces deux sentimens ne se puissent accorder ensemble, puis que les mesmes passages de l'Ecriture qui sont mis en preuve par l'Auteur pour confirmer le premier, sont mis en objection au regard du second comme y estant contraires. De sorte que par une contradiction la plus visible du monde, ce me semble, les mesmes paroles du Saint Esprit doivent estre expliquées à la rigueur & à la lettre quand il s'agit de ne point reconnoître de causes secondes; & elles ne doivent plus estre prises à la lettre, mais regardées comme des *anthropologies*, lors qu'il s'agit d'empêcher qu'on ne croie que Dieu agit par des volonte^z particulieres.

Nous venons de voir qu'il dit le premier dans la Recherche de la verité. Et voicy comme il s'explique sur le second dans le Traité de la Nature & de la Grace 1. discours 2. part. art. 57.

„ Ceux qui prétendent que Dieu a des des-
 „ seins & des volonte^z particulieres pour
 „ tous les effets particuliers, qui se produisent
 „ en consequence des loix generales, se ser-
 „ vent ordinairement de l'autorité de l'Ecri-
 „ ture pour appuyer leur sentiment. Or com-
 „ me l'Ecriture est faite pour tout le mon-
 „ de, pour les simples aussi-bien que pour les
 sç^a.

ſçavans , elle eſt pleine d'*Anthropologies*. “ *Cn.*
 Non ſeulement elle donne à Dieu un “ *vii.*
 corps , un thrône , un chariot , un équi- “
 page , les paſſions de joye , de triſteſſe , de “
 colere , de repentir , & les autres mouve- “
 mens de l'ame : elle luy attribue encore les “
 manieres d'agir ordinaires aux hommes , “
 afin de parler aux ſimples d'une manie- “
 re plus ſenſible. Ainſi S. Paul , pour “
 ſ'accommoder à tout le monde , parle de “
 la ſanctification & de la predeſtination “
 des Saints , comme ſi Dieu agiſſoit ſans “
 ceſſe en eux par des volonteſz particulieres. “
 Et même JESUS-CHRIST parle de ſon Pe- “
 re comme ſ'il ſ'appliquoit avec de ſem- “
 blables volonteſz à orner les lys , & à con- “
 ſerver juſqu'à un cheveu de ſes Diſciples. “

Ce n'eſt pas icy le lieu de témoigner l'é-
 tonnement où l'on ſe trouve quand on
 voit un bon Catholique qui a beau-
 coup d'eſprit , & encore plus de reſpect
 pour l'Ecriture & pour la Tradition ,
 qui oſe faire paſſer pour des *anthropologies* ,
 c'eſt à dire , pour des diſcours qu'on ne
 doit pas prendre à la lettre , ce que S. Paul
 nous decouvre des deſſeins de Dieu dans la
 ſanctification & la predeſtination de ſes
 Saints , qu'il avoit appris de Dieu dans le
 Ciel meſme où il avoit eſté ravy. C'eſt un
 ſujet de gemiſſement plutôt que de refu-
 ta-

CHAP.
VII.

tation, & les consequences en vont si loin qu'on ne le sçauroit exprimer en peu de paroles. Il le faut donc reserver pour un autre endroit, & me renfermer dans ce que j'ay entrepris de traiter icy, qui est de ce que Dieu fait dans l'ordre de la Nature.

C'est sur cela qu'il ose soutenir que ce que JESUS-CHRIST dit que son Pere pare les lys, est un discours *anthropologique* qui ne doit pas estre pris à la lettre. Or dans la Recherche de la Verité il met expressement ce discours de JESUS-CHRIST entre ceux qui doivent estre pris à la lettre & à la rigueur.

p. 588. Nous voyons, dit-il, que l'Ecriture Sainte dit positivement, que c'est Dieu qui fait tout jusqu'à l'herbe des champs : que c'est luy qui pare les lys de ces ornemens que JESUS-CHRIST prefere à ceux qu'avoit Salomon dans toute sa gloire. Or ces passages & autres semblables, ajoûte-t'il, doivent estre pris à la rigueur & à la lettre parce qu'ils sont contraires aux prejugés. Rien n'est donc plus faux, mesme selon luy, que ce qu'il dit dans le Traité de la Nature & de la Grâce, que ces mesmes passages sont des *anthropologies* qui ne doivent non plus estre pris à la lettre, que ceux où l'Ecriture attribue à Dieu un corps, un thrône, & un chariot.

Cependant il est tellement plein de cette
nou-

nouvelle pensée , quoique directement CHAP.
contraire à ce qu'il avoit soutenu dans un VIL.
autre livre , qu'il en parle dans celui-cy
avec autant de confiance que si c'estoit la
verité du monde la plus certaine.

Comme par l'idée qu'on a de Dieu , & par les passages de l'Ecriture qui sont conformes à cette idée , l'on corrige le sens de quelques autres passages qui attribuent à Dieu des membres , ou des passions semblables aux nostres : aussi lors qu'on veut parler avec exactitude de la maniere dont Dieu agit dans l'ordre de la Grace ou de la Nature , on doit expliquer les passages qui le font agir comme une chose particuliere , par l'idée qu'on a de sa sagesse & de sa bonté , & par les autres passages de l'Ecriture qui sont conformes à cette idée. Car enfin on peut dire , ou plutôt on est obligé de dire a cause de l'idée qu'on a de Dieu , qu'il ne fait point tomber chaque goutte de pluie par des volontez particulieres , quoique le sens naturel de quelques passages de l'Ecriture autorise ce sentiment.

Il est important de remarquer ce qu'il avoue. Il demeure d'accord qu'il y a des passages de l'Ecriture , dont le sens naturel autorise ce sentiment , que Dieu fait tomber chaque goutte de pluie par des volontez particulieres , c'est à dire , qu'il a des volon-

CHAP. volontez particulieres pour chaque effet
 VI L. particulier de la nature. C'est une terrible confession contre luy-mesme. Car il faut de grandes raisons pour rejeter un sentiment autorisé par des passages exprés de l'Ecriture pris dans leur sens naturel.

Qu'oppose-t'il donc à ces oracles du Saint Esprit, qui estant pris à la lettre le condamnent par son propre aveu ? Deux choses : l'une certainement fausse, & l'autre tres-mal fondée. Car il veut d'une part qu'il y ait d'autres passages de l'Ecriture contraires à ceux qui estant pris dans leur sens naturel nous font croire que Dieu agit par des volontez particulieres ; & il pretend de l'autre, que l'idée que nous avons de Dieu nous oblige de dire, qu'il ne fait pas tomber *chaque goutte de pluie par des volontez particulieres*, quoique le sens naturel de quelques passages de l'Ecriture autorise ce sentiment.

Mais en verité c'est traiter des choses si importantes avec bien peu d'*exactitude*, que de nous renvoyer à des passages de l'Ecriture contraires à ceux qui autorisent le sentiment que l'on combat, & ne pas daigner en citer aucun. C'est une grande marque qu'il n'en avoit point. Et en effet où en auroit-il pu trouver ? Dans la Recherche de la Verité, il n'en reconnoist que

de deux sortes sur cette matiere. Ceux qui semblent favoriser l'efficace des causes secondes, comme ce qui est dit dans la Genèse ; *Que la terre produise l'herbe verte, & autres semblables.* Et ceux qui attribuent à Dieu la pretendue efficace des causes secondes, comme Isaïe 44. 24. *Je suis le Seigneur qui fais toutes choses, qui seul étens les cieux, & qui affermis la terre : & nul n'est avec moy.* Et Job 10. 8. *Les mains du Seigneur m'ont formé, & ont figuré avec tant d'ordre & de symetrie toutes les parties de mon corps.* Et dans le 2. des Macch. 7. 22. *Je ne sçay comment vous vous estes trouvez dans mon sein. Car ce n'est pas moy, mais le Createur du monde, qui y a formé vos membres.* Et aux actes 17. 25. *Dieu donne à tous la vie, la respiration, & toutes choses.* Et dans le Ps. 103. *Vous produisez le foin pour les bestes, & l'herbe pour le service de l'homme. Vous tirez le pain de la terre.* Et 148. *Feux de l'air, gresle, neige, & exhalaisons, vents impetueux & tourbillons qui executez ses ordres & ses volontez.* A quoy il ajoûte dans la page suivante, ce que dit JESUS-CHRIST : Matth. 6. *que c'est son Pere qui revest le lis, & qui les pare.*

Il déclare que les premiers ne se doivent pas prendre à la lettre, & que Dieu n'y a parlé que selon le langage humain qui a

CHAP. VII. esté formé sur les préjugez. Il dit que ce sont les seconds qui n'estant point conformes aux préjugez, se doivent prendre à la lettre & à la rigueur. Et il reconnoist dans le Traité de la nature & de la grace, qu'estant pris à la lettre ils prouveroient que Dieu agit par des volonte^z particulieres. Ils le prouvent donc effectivement. La consequence est necessaire. Mais il n'en veut pas demeurer d'accord, parce qu'il a perdu de vue dans son second ouvrage ce qu'il avoit é^tably dans le premier, ou qu'il a changé de sentiment, & trouvé à propos de nier que ces seconds passages se doivent prendre à la lettre, quoique ce fût sur cela qu'il avoit é^tably dans le premier, qu'on devoit attribuer à Dieu seul la prétendue efficace des causes secondes.

Mais supposé qu'il soit reçu à faire ce desaveu, puisque, selon cette retractation, ni les uns ny les autres de ces passages ne doivent estre pris à la lettre, il faut qu'il en trouve de troisièmes qui disent d'une part, que Dieu fait tout dans le monde, & de l'autre, qu'il ne fait rien par des volonte^z particulieres. Je pourrois ajoûter, qu'il faudroit qu'il prouvast de plus, qu'il n'y a que ces derniers qui doivent estre pris à la lettre. Mais cela seroit inutile, parce qu'on est bien assuré qu'il les cher-

chercheroit en vain. Et ainsi ces prétendus passages de l'Ecriture par lesquels il auroit voulu qu'on expliquast ceux qui montrent que Dieu agit par des volontez particulieres estant chimeriques, son dernier recours sera de dire, qu'il les faut expliquer par l'idée que nous avons de l'Estre parfait, qui ne souffre pas, à ce qu'il prétend, que l'on regarde Dieu comme agissant par des volontez particulieres. Mais quoique cela soit déjà détruit en plusieurs manieres, j'ajouteray encore icy quelques nouvelles reflexions.

C H A P I T R E VIII.

S U I T E D U I I I. P O I N T.

Reflexions qui font voir que l'idée de l'Estre parfait n'oblige point de prendre pour des Anthropologies les passages de l'Ecriture qui font entendre que Dieu agit par des volontez particulieres.

I. **R**IEN n'est plus essentiel à l'Estre infiniment parfait que de vouloir, & de vouloir tout ce qu'il fait, puisqu'il ne le fait qu'en le voulant, & que son action & sa volonté sont la même chose. Et il n'y a rien au contraire qui repugne plus clairement à l'idée de l'Estre parfait

que d'estre corporel ou sujet aux passions humaines qui enferment des imperfections manifestes, comme est le repentir & la jalousie. Quelle raison y auroit-il donc de ne pas prendre à la lettre ce qui nous represente Dieu comme agissant dans le monde par des volontez particulieres, en quoy personne n'a cru jusques icy qu'il y eust rien qui ne fut digne de Dieu, sous pretexte, qu'il y a d'autres choses dans l'Ecriture, qu'on ne doit pas prendre à la lettre, comme lorsqu'elle donne à Dieu un corps, un thrône, un chariot, un équipage, les passions de joye, de tristesse, de colere, de repentir; qui sont toutes choses si manifestement indignes de Dieu, qu'il est bien facile de reconnoistre que l'intention du S. Esprit n'est pas qu'on les prenne à la rigueur, mais que ce doit estre un langage figuré.

Aussi est il certain que ces dernieres façons de parler qui attribuent à Dieu, un corps, un thrône, & le reste, ont esté communement entendues comme elles le doivent estre, presque par tous ceux qui ont lû les Ecritures divines; au lieu qu'il se trouve que ces nouvelles *Anthropologies*, que l'Auteur croit avoir découvertes dans l'Ecriture, n'ont esté jusques icy entendues ni découvertes que par luy. De-
forte

forte qu'il s'ensuit de son Systême, qu'il faudroit attribuer à Dieu cette conduite assez étrange, qui est, qu'ayant à instruire les hommes par son Ecriture de la manière dont il agit dans le monde & envers eux, il a choisi un langage si extraordinaire qu'il a trompé tous ceux qui ont lû ces livres divins pendant plus de mille, deux mille & trois mille ans, & qu'il n'a esté intelligible qu'à un seul homme, qui après tout ce temps d'erreur & d'illusion a trouvé le secret de développer ces énigmes & d'en avertir le monde, en reformant les fausses idées que les hommes s'estoient formées de Dieu sur l'Ecriture, par l'idée spirituelle & métaphisique de l'Estre parfait, qu'il croit avoir consultée plus serieusement que n'avoient fait avant luy tous ceux qui ont voulu parler de Dieu.

II. Mais ce qui est de plus à considérer, est ce qu'il dit avoir esté cause de ces Anthropologies, c'est à dire de ce que Dieu a voulu employer des expressions, qui estant prises à la lettre nous font croire, qu'il a un soin particulier de nous, & qu'il pense à nous & à nos besoins en ce qu'il fait dans la nature. C'est, dit-il, que dans le fond la bonté de Dieu pour les creatures estant extrême, ces expressions EN DONNENT

CHAP. UNE GRANDE IDE'E , & rendent DIEU
 VIII. AIMABLE aux esprits mêmes les plus grossiers , & qui ont le plus d'amour propre. N'est-ce pas dire que Dieu s'est voulu rendre aimable aux hommes , en leur donnant de fausses idées de la maniere dont il se conduit envers eux , & leur en faisant croire ce qui n'est pas ?

On sçait avec qu'elle force S. Augustin a représenté , que c'estoit oster à l'Ecriture cette autorité irrefragable , pour parler ainsi , qu'elle doit avoir pour estre le fondement de nostre foy , que de vouloir que Dieu s'y soit quelque-fois servi de mensonges officieux. Or n'en seroit-ce pas un que d'avoir voulu se rendre aimable aux hommes , & leur donner une grande idée de sa bonté , en parlant de luy-même , comme ayant dans la conduite du monde un soin particulier de chacun de nous , si cela n'estoit pas vray , & que ce ne fust qu'un langage trompeur , & qui auroit en effet trompé tous ceux qui jusques icy ont lû l'Ecriture avec plus d'attention & plus de respect. Je n'en diray pas davantage en cet endroit , parce que j'auray occasion d'en parler ailleurs plus amplement.

Mais voicy une autre difficulté contre la raison de cette nouvelle découverte , qui n'est pas moins surprenante. C'est que

que Dieu & le P. Mallebranche ayant le même dessein ont pris des routes opposées pour y parvenir. Car il a dit plusieurs fois qu'il a fait son Traité de la nature & de la grace *pour rendre Dieu aimable aux hommes*, & Dieu, selon luy, a eu le même dessein en parlant aux hommes de sa conduite, dans les Ecritures. Cependant Dieu a trouvé, à ce qu'il dit, que c'estoit un excellent moyen de *se rendre aimable aux hommes*, que de leur parler comme ayant pour eux des volontez particulieres, & il a pensé que cela *leur donneroit une grande idée de sa bonté*. Et luy a trouvé au contraire qu'il ne pouvoit mieux faire *pour rendre Dieu aimable aux hommes*, que de les desabuser de cette creance, & de les assurer qu'estant indigne de la cause generale d'avoir des volontez particulieres, ils ne devoient pas s'imaginer que Dieu pensast à eux, en ce qu'il fait dans l'ordre de la nature, & qu'il eust en cela aucun dessein particulier de leur faire du bien. N'att'il point apprehendé qu'on ne luy dist, qu'il a donc cru estre plus sage que Dieu, & sçavoir mieux que Dieu même, ce qui est plus propre à le rendre aimable aux hommes ?

Enfin il semble que cela se peut encore pousser plus loin, & qu'il y a lieu d'en

CHAP. conclure en suivant ses propres maximes ,
 VIII. que Dieu a eu en effet des volonte^z particulieres dans les choses mêmes qu'il fait selon les loix generales de la nature. Car puis que Dieu a jugé, comme l'avoue l'Auteur, que pour se rendre aimable aux hommes, il leur devoit parler comme ayant pour eux des volonte^z particulieres, je soutiens qu'il s'ensuit de là que non seulement il leur a dû parler de la sorte, mais qu'il a dû effectivement agir en cette maniere. Il ne faut pour l'en faire demeurer d'accord, que luy représenter que, selon ses principes, Dieu n'a fait l'univers que pour JESUS-CHRIST & pour l'Eglise, & que le monde spirituel luy est tellement plus considerable que le monde corporel, que tout ce qui se fait dans ce dernier, se rapporte à l'autre; & n'est que pour l'autre. A quoy l'on peut ajoûter, que l'on doit croire que Dieu agit toujours de la maniere la plus sage, & que la sagesse veut que l'on s'applique davantage aux desseins les plus importans qu'à ceux qui le sont moins. Cela estant, le plus grand ouvrage de Dieu est l'établissement de son Eglise, & cette Eglise ne sera formée que de ceux qui l'ayant aimé sur la terre continueront à l'aimer dans toute l'éternité. C'est donc ce que Dieu, selon luy,

luy , doit avoir eu principalement en vue ,
de se rendre aimable aux hommes , & de leur
donner une plus grande idée de sa bonté , afin
 de s'en faire aimer : Et par consequent il
 a dû choisir entre toutes les manieres , se-
 lon lesquelles il pouvoit agir dans le mon-
 de corporel , celle qui d'elle-même estoit
 la plus propre à le rendre aimable aux
 hommes , & à leur donner une grande
 idée de sa bonté. Or comparant ensemble
 ces deux manieres d'agir ; l'une selon le
 nouveau Systême , comme une cause uni-
 verselle qui hors des rencontres fort rares ,
 ne s'abaisse pas jusques à avoir pour cha-
 cun de nous des volonteز particulieres ,
 mais qui n'en a que de generales qui l'ap-
 pliquent à observer les loix generales de la
 nature ; l'autre selon les expressions de
 l'Ecriture Sainte prises à la lettre , comme
 un Dieu plein de bonté qui ne s'arreste
 point de telle sorte à ces volonteز gene-
 rales , qu'il n'en ait de particulieres pour
 chacun de nous : il faut bien que cette
 derniere soit la plus propre à nous rendre
 Dieu aimable , & à nous donner une
 grande idée de sa bonté , puis que c'est
 dans le dessein de se rendre aimable aux
 hommes qu'il s'est voulu représenter à
 nous sous cette idée dans ses Ecritures di-
 vines. Donc , outre qu'il n'est point trom-

peur, il faut que ce soit celle qu'il ait choisie effectivement, à moins qu'on ne supposast qu'il n'auroit pû agir en cette maniere quand il l'eust voulu; & c'est ce qui ne se peut dire, comme nous l'avons déjà fait voir plusieurs fois.

III. Un exemple découvrira que ce qui a pû tromper l'Auteur du nouveau Systême, est qu'il a pris les voies par lesquelles Dieu execute ses volonteZ pour des causes occasionnelles qui ont déterminé ses volonteZ generales, ce qui est assurément une fort grande illusion.

La plupart des horloges de Flandres & de Hollande ont des carillons harmonieux qui jouent avant que les heures & les demi-heures sonnent. Cela se fait par une roue qui en tournant fait lever des marteaux qui frappent divers timbres. Que si une personne qui aimeroit fort cette harmonie, & qui seroit fâché de ne l'entendre pas touÿours, demandoit la raison pourquoy on ne l'entendrait qu'en divers temps, ce seroit tres-bien répondre que de luy dire, que cela vient de ce que cette roue ayant fait un certain nombre de tours, il tombe un fer dans une coche qui l'empêche de teturner davantage, jusques à ce qu'elle recommence à tourner lors que ce même fer se leve. Mais si au lieu de

de se contenter de rendre ainsi raison de l'effet , on étendoit cela jusqu'à la volonté de l'ouvrier , en s'avisant de dire que c'est ce fer qui comme cause occasionnelle à déterminé la volonté generale de l'horloger à cet effet particulier , qui est que l'harmonie de ces timbres ne s'entende que pendant un certain temps , on verroit assez que cette imagination seroit tout-à-fait déraisonnable , puis que ce fer ne s'accroche dans la roue & ne s'en desaccroche que par la volonté de l'ouvrier.

Il en est de même de tout ce qui arrive dans le monde visible. C'est une machine admirable composée d'une infinité de ressorts dont il n'y en a pas un seul qui ait le moindre mouvement que Dieu ne le luy donne , selon l'Auteur de la Recherche de la verité. Il n'y a donc aucun corps qui en choque un autre , que ce ne soit Dieu qui pousse l'un contre l'autre. Et comme c'est ensuite de ce choc des corps que se fait la communication des mouvemens , par lesquels se produisent tous les effets admirables que nous voyons ; on peut fort bien dire que le choc des corps en est la cause occasionnelle , quand on ne recherche que la cause prochaine de chaque effet. Et jamais une personne raisonnable ne pourra trouver mauvais que M. Des-

CHAP. cartes ait expliqué en cette maniere les ef-
 VIII. fets les plus communs de la nature. Mais
 il est, si je l'ose dire, fort étrange, de
 vouloir que ces causes occasionnelles le
 soient aussi au regard de Dieu, & que ce
 soient elles qui aient déterminé ses volon-
 tez generales à chaque effet particulier,
 afin qu'on puisse rejeter sur ces causes oc-
 casionnelles, & non sur la volonté de
 Dieu, de ce que de certaines choses arrivent
 que l'on s'imagine qui n'arriveroient pas,
 si Dieu en estoit Auteur par des volontez
 particulieres, comme que la pluie tombe
 dans la mer & sur des sables steriles, que
 la gresle fasse tomber des fruits à demi
 meurs, & qu'il y ait quelques animaux
 monstrueux.

Med. C'est comme on raisonne., Dieu seul,
 7.ⁿ. dit-on, bâtit & renverse, détruit & re-
 15. pare, fait & regle tout. Mais il n'agit
 qu'en consequence des causes occasion-
 nelles qu'il a établies pour déterminer l'ef-
 ficace de son action : & c'est là la cause
 des *irregularitez* qui se rencontrent dans
 son ouvrage. Il n'y a que Dieu qui remue
 les corps : mais il ne les remue que lors
 qu'ils se choquent, & lors qu'un corps est
 choqué, Dieu ne manque jamais de le re-
 muer. Cela auroit quelque apparence
 de raison, si les corps se choquoient d'eux-
 mêmes.

mêmes. Mais nuls ne se choquant (je ne parle que de ce qui se fait dans la nature purement corporelle) que parce que Dieu fait qu'ils s'entrechoquent, qu'épeut faire au regard de la détermination de la volonté de Dieu par des prétendues causes occasionnelles, de dire; Que Dieu seul remue les corps, mais qu'il ne les remue que lors qu'ils se choquent, puis que ce n'est pas moins sa volonté qui fait qu'ils se choquent, que c'est sa volonté qui les remue?

C'est donc, ce me semble, une espee d'éblouissement que de vouloir, que dans le monde corporel, il puisse y avoir des causes occasionnelles qui déterminent les volontez generales de Dieu à un effet plustost qu'à un autre, en même temps qu'on avoue que toute la nature corporelle est purement passive, & qu'elle ne fait quoy que ce soit, mais que Dieu fait tout en elle. Car cela estant une fois posé, quand il auroit fallu une combinaisou de cent mille millions de causes occasionnelles pour faire tomber ce grain de gresle sur ce fruit à demi meur, comme il n'y en peut avoir aucune non seulement que Dieu n'ait prévue, mais qu'il n'ait effectivement mise en œuvre; il est plus clair que le jour qu'il n'est pas moins directement l'Auteur de la chute de ce fruit, que si sans aucu-

ne cause occasionnelle, il l'avoit fait écraser par cette gresle : comme l'horloger dont j'ay parlé, n'est pas moins censé estre la cause de ce que son carillon harmonieux ne s'entend que pendant de certains temps, pour avoir employé à cet effet un fer qui s'encoché dans la roue, que si c'estoit luy-même qui à chaque fois arrêtât cette roue avec sa main. Je ne sçay ce qui sera clair, si cela ne l'est pas. Car pour moy cela me paroist de la dernière évidence.

IV. C'est une faute où tombent souvent ceux qui inventent de nouvelles maximes, de ne prendre pas assez garde à quoi elles les engagent. On a bientôt dit : Il est indigne de la cause universelle d'agir par des volontez particulieres. On croit en estre quitte pour en conclure ; que Dieu ne veut pas proprement, positivement, directement, qu'il y ait des animaux monstrueux ; qu'un de ses ouvrage en détruise un autre ; que la pluie tombe dans la mer où elle est inutile ; que tant de graines de plantes soient steriles & ne produisent pas leur semblable. Mais on n'en demeure pas où l'on veut quand on a une fois franchi les bornes de la verité. Car prétend-on qu'il dépendra du caprice des hommes de déterminer entre toutes les choses naturel-
les

les dont on avoue que Dieu est Auteur , qui sont celles qu'il a voulues proprement, ou qu'il n'a pas voulues proprement ? Trouvera-t'on bon que l'avare dise : que *puis que l'on peut dire en un sens tres-veritable que Dieu souhaite que toutes ses creatures soient parfaites* , il n'a voulu proprement créer de tous les metaux, que l'or & l'argent : Que le voluptueux dise , qu'il n'a voulu proprement créer que les bons vins & non les vins peu agreables ; que les viandes delicatesses , & non celles qui n'ont gueres bon goust : Que le chymiste dise , qu'il n'a voulu proprement produire que les trois fameux principes , & non le flegme , ni la teste-morte.

Mais la nouvelle doctrine touchant la cause universelle oblige d'aller bien plus loin. Car on doit dire , selon ce nouveau Systême , que Dieu ne veut proprement, positivement, & directement sinon que *tout le mouvement se fasse ou tende à se faire en ligne droite , & que dans le choc les mouvemens se communiquent selon la proportion des corps qui sont choquez.* Voilà tout ce que Dieu veut par sa volonté generale au regard du monde sensible. Tout ce qui se produit par là, n'est point proprement voulu de Dieu. Il n'aime que la sagesse, & la sagesse ne luy represente comme digne d'estre le pro-

propre objet de sa volonté, que ces voies simples de la communication des mouvemens, qu'il doit seules vouloir directement & positivement pour agir en cause universelle. Mais pour les autres effets de la nature, il les regarde seulement, comme étant des suites nécessaires de ces voies simples; & il ne juge pas qu'ils méritent qu'il ait pour chacun d'eux des volontez propres, directes, & positives. Car n'agissant que pour sa gloire (c'est ainsi que l'on raisonne) il n'en trouveroit point à avoir ces volontez particulières, *parce que chacun de ses estres ne vaudroit pas l'action par laquelle on le produiroit.*

Il ne s'y faut donc pas tromper. À proprement parler, selon nostre Auteur, Dieu ne veut pas plus que la pluie tombe sur les terres ensemencées, que dans la mer. Il ne veut pas plus la parfaite maturité des bleds, que leur renversement par la gresle ou par des pluies excessives. Il ne veut pas plus la production des animaux bien proportionnez, que celle des animaux monstrueux. Car il veut tout cela comme des suites de la communication des mouvemens: & il ne veut rien de tout cela par des volontez particulières.

On peut encore aller plus avant. Selon l'Auteur après M. Descartes, le Soleil
&

& toutes les Etoiles ne sont que de grands amas du premier élément, dont toutes les parties étant toujours dans une tres-violente agitation, & tendant toujours aussi à s'éloigner autant qu'elles peuvent du centre de l'astre qu'elles composent, il arrive de là qu'il y en a une grande partie qui s'échappe sans cesse par l'équateur de cet astre, pendant que d'autre part le premier élément en même quantité entre par les poles. D'où il s'ensuit qu'il se peut faire qu'une grande partie de ces Soleils n'ait plus rien de la matiere qui les composoient lors qu'ils ont esté créez de Dieu. Or cela supposé comme possible, on demande à l'Auteur si ce Soleil en l'état où il peut estre maintenant est ou n'est pas l'effet d'une volonté particuliere de Dieu. Je ne sçay ce qu'il répondroit sur cette question: mais il est certain qu'il doit dire, selon ses principes, que dans cette hypothese le Soleil ne devoit pas estre plus considéré comme étant l'effet d'une volonté particuliere de Dieu, que la formation d'une goutte de pluie, & beaucoup moins que celle d'un vermisseau ou d'un moucheron. Car Dieu n'auroit pas plus contribué à former ce nouveau Soleil qu'à former une goutte de pluie, l'un & l'autre s'étant formé par la seule communication des mou-

vemens selon les loix generales de la nature. Mais cela n'auroit pas suffi pour le moucheron , parce que cet Auteur avouë, que l'on ne peut pas concevoir que la formation des corps organisez ne depende que de ces loix. On ne sçait s'il avouera toutes ces consequences. Elles paroissent bien tirées de ses principes , comme j'ay déjà dit dans le chapitre I.

V. Mais sans parler de tant de passages de la parole de Dieu , qui estant pris à la lettre attribuent à sa volonté , comme l'Auteur l'avoue, les effets particuliers de la nature , & sans luy objecter la doctrine unanime des Saints Peres qui reconnoissent tous cette verité , il est , ce me semble , tre-facile de faire voir , que rien n'est plus contraire à l'idée de l'Estre parfait , de laquelle seule il pretend avoir tiré toutes ses nouvelles pensées , que de se le représenter comme ne voulant qu'indirectement chacun des effets de la nature , entant seulement que ce sont des suites de ces voies simples. Car quand deux choses sont telles que la premiere n'est que pour la derniere , il est contre la raison de n'aimer pas plus la derniere que la premiere , & il seroit encore plus deraisonnable de ne vouloir directement que la premiere , & de ne vouloir la derniere qu'indirectement.

Le tour est un moyen fort general & fort simple de faire une infinité de petits ouvrages d'yvoire, dont nous admirons la delicatesse & la beauté. Mais trouveroit-on que ce seroit une grande sagesse à un ouvrier de dire : Cette maniere si simple & si facile de faire de si beaux ouvrages est la seule chose que j'aime dans mon travail, & que je veux directement, mais pour chacun de ces ouvrages en particulier, ils ne sont pas dignes de mon estime & de mon affection, & je ne les veux qu'indirectement. Il est certain qu'il ne s'en est point trouvé qui eust cette pensée. Et cependant c'est ce qu'on attribue à Dieu. Car ces manieres si simples dont Dieu agit dans la nature, ne sont pas pour elles-mêmes, mais pour cette infinité d'ouvrages merveilleux que Dieu forme par ces voies. Les voies sont donc pour les ouvrages, & non les ouvrages pour les voies. Dieu ne remue pas la matiere pour la remuer seulement, & il ne fait pas que les corps s'entrechoquent & se communiquent leurs mouvemens, à cause seulement que cette communication des mouvemens luy est agreable. Ce ne seroit pas avoir une fort noble idée de Dieu que d'avoir cette pensée. Mais il ne veut cette communication des mouvemens, que pour en former
cette

CHAP.
VIII.

cette infinie variété d'estres corporels, qui se forment incessamment dans le monde, & qui contribuent tous à sa beauté. C'est donc un renversement de tout ordre de prétendre, que ce qu'il veut principalement & directement est d'agir par les voies les plus simples, & qu'il ne veut qu'indirectement chacun des ouvrages qui s'en forment : puis que les voies, comme j'ay déjà dit, estant pour les ouvrages, & non les ouvrages pour les voies, il y auroit eu en Dieu des volontez déreglées, selon nostre maniere de concevoir, si sa volonté s'estoit plus portée à ce qui n'estoit que le moyen qu'à ce qui estoit la fin pour laquelle ce moyen avoit dû estre choisi. Il semble que c'est la notion naturelle qui a fait juger à tout le monde jusques icy qu'une volonté estoit bien ou mal réglée. Ce qui nous fait dire tous les jours que la recitation des prieres vocales n'estant que pour nous aider à élever nostre cœur à Dieu, c'est un déreglement dans la devotion d'avoir un grand attachement à faire beaucoup de ces prieres vocales, & d'avoir peu de soin de les faire avec attention, en priant du cœur & non seulement des levres.

VI. Pour appuyer ce paradoxe, que Dieu aime plus la communication des mou-

mouvemens (en quoi on fait consister les ^{CHAP. VIII.}voies simples, ou les loix generales de la nature) que les ouvrages qui se forment par ces voies simples : *c'est*, dit-on, *qu'il* ^{Liv. I. art. 42.} *aime plus sa sagesse que ses ouvrages, dont chacun ne vaudroit pas l'action par laquelle il le produiroit.* D'où l'on conclut qu'il n'en produit aucun par une volonté particulière par laquelle il le voudroit directement.

Mais rien n'est plus foible que cette raison ; & elle n'est fondée que sur une équivoque tres-facile à démêler. Car le mot de sagesse se peut prendre ou activement pour la sagesse qui est en Dieu, ou plustost qui est Dieu même ; ou passivement pour la sagesse qui est dans les ouvrages de Dieu, selon ce que le S. Esprit dit dans l'Ecriture, *que Dieu a répandu sa sagesse sur tous ses* ^{Eccli. 1. 10.} *ouvrages.* En prenant le mot de sagesse dans le premier sens, il est bien certain que Dieu aime plus sa sagesse que ses ouvrages : car cela ne veut dire autre chose sinon qu'il s'aime plus que ses creatures. Mais si on prend ce même mot de sagesse dans le second sens, on ne doit pas supposer qu'il n'y ait de sagesse que dans les manieres dont Dieu agit, & qu'il n'y en ait point dans les ouvrages qu'il fait. Que s'il y a certainement de la sagesse dans l'un & dans l'autre, on ne doit pas dire, *que*
Dieu

CHAP.
VIII.

Dieu aime plus sa sagesse que ses ouvrages ; pour nous faire entendre que Dieu ne veut positivement & directement qu'agir par les voies les plus simples , & que ce n'est qu'indirectement qu'il veut les ouvrages qui naissent de là : mais il faudroit comparer ensemble ces deux sortes de sagesse , l'une que les Philosophes admirent dans la communication des mouvemens , qui se fait dans un œuf qu'une poule couve ; l'autre qui est sensible à tout le monde , dans la formation de ce poulet : & dire ensuite que Dieu n'aime que la premiere , qui est que les petits corps qui s'entrechocquent dans cet œuf, observent les loix de la communication des mouvemens , & qu'il ne fait point d'estat de la derniere qui est la formation du poulet , ne la voulant qu'indirectement , au lieu qu'il n'y a que la premiere qu'il veuille directement. Or la question estant remise en ces termes , il est visible qu'elle ne fait plus la mesme impression , que lors qu'elle estoit proposée sous ses termes mysterieux qui sont capables d'ebloir beaucoup de gens : *Dieu aime mieux sa sagesse que ses ouvrages.*

Mais une preuve convainquante qu'il n'y a point de solidité dans cette pensée , c'est que comme j'ay déjà dit dans les chapitres precedens , Dieu n'a point agy
par

par ces voies simples & par ces loix generales dans la creation du monde ; mais il a fait ce nombre presque infini d'ouvrages si merueilleux par des volontez particulieres. Supposé donc que Dieu n'aimast proprement & directement que les manieres d'agir simples & generales, par lesquelles on pretend qu'il fait aujourd'huy toutes choses dans le monde corporel, & non chacun de ces ouvrages, rien de ce qu'il a fait dans les six jours de la creation n'aura dû estre l'objet de sa complaisance, puisque cette sagesse qu'on fait consister à agir par des voies simples & generales, & non par des volontez particulieres, n'y a point eu de part. Et cependant le S. Esprit nous apprend tout le contraire. Car il a pris soinde nous marquer en trois ou quatre endroits de ce recit admirable de la formation de l'univers, l'amour que Dieu avoit eu pour ses ouvrages, par ces paroles mysterieuses :

Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona. Et S. Augustin expliquant ce mesme chapitre de la Genese, dit qu'il y a en Dieu une bonté souveraine, sainte, & juste ; & un amour qui se répand sur ses ouvrages qui ne vient pas d'indigence, mais de liberalité. Et il ajoute au même endroit, que ce qui est dit de l'esprit de Dieu porté sur les eaux, nous marque la bienveillance & la dilection de Dieu,

De Genz
ad litt.
lib. 1.
c. 5.

CHAP. Dieu, pour nous faire entendre, que c'est par
 VIII. une abondance de bienveillance qu'il aimoit
 les creatures qu'il alloit faire. Or il les alloit
 faire par des volonte^z particulieres, &
 non par des voies generales. Il n'est donc
 pas vray qu'il n'aime qu'à agir par des
 voies simples, & que sa sagesse ne luy
 permet pas d'agir par des volonte^z parti-
 culieres; parce que l'effet qui arriveroit
 de chacune de ces volonte^z ne vaudroit pas
 l'action qui le produiroit. Dieu ne s'est pas
 mis en peine de cette imagination qui est
 tout à fait indigne de sa grandeur. Car
 que luy importe que ce qu'il fait vaille
 l'action par laquelle il le produit? Est-ce
 qu'il a peur de perdre, ou de ne pas tirer
 assez d'avantage de son action? Est-ce là
 ce qu'on prétend avoir trouvé dans la vaste
 & immense idée de l'estre infiniment parfait?
 Je suis persuadé qu'il y a bien de gens qui
 croiront y trouver tout le contraire: rien
 ne paroissant moins digne de l'estre par-
 fait, c'est à dire, de l'abyfme infini de
 toutes sortes de biens, que de prendre gar-
 de si ce qu'il voudroit faire, vaudroit, ou
 ne vaudroit pas l'action par laquelle il le
 feroit. Mais il n'y a point à raisonner après
 un exemple aussi concluant & aussi incon-
 testable qu'est celui de la creation du
 monde. Dieu y a créé toutes choses par
 des

des volontez particulieres. Il peut donc
agir en cette maniere quand il luy plaist ,
sans que *sa sagesse s'y oppose* , ny qu'elle
luy represente qu'il n'est pas à propos qu'il
agisse ainsi , parce que *l'effet qui arriveroit*
de ces volontez , ne vaudroit pas l'action par
laquelle il le produiroit. Il a aimé ce qu'il a
fait en multipliant ses volontez autant
qu'il a voulu créer de differentes choses ,
sans s'estre assujetti à ne les former que
par des voies simples. Ce ne sont donc pas
seulement ces voies simples qui sont l'ob-
jet de sa complaisance , & qu'il veut di-
rectement , mais ce sont aussi ses ouvrages
de quelque maniere qu'il les produise : qui
est ce que j'avois entrepris de prouver.



C H A P I T R E IX.

IV. P O I N T.

Qu'il n'y a que les volonteZ libres qui déterminent effectivement , selon l'Auteur du Systême , les volonteZ generales de la cause universelle : Mais qu'il s'ensuit de là de grands inconveniens , que l'on representera quand on aura fait entendre ce que Dieu fait , selon l'Auteur , dans les mouvemens libres de la volonté créée.

JE croy avoir fait voir dans les chapitres precedens qu'au regard du monde purement corporel , ce que l'on peut appeller causes occasionnelles ne sçauroit estre que les divers moyens que Dieu emploie pour executer ses volonteZ dans la production des effets particuliers ; ce qui fait qu'on les peut appeller des causes occasionnelles à l'égard de ces effets , mais que l'on ne peut dire en aucune sorte qu'elles le soient à l'égard de la volonté de Dieu : y ayant une absurdité visible , que ce qui n'a d'action que ce que Dieu luy en donne , puisse determiner sa volonté generale à produire un effet plutôt qu'un autre. Il en est de mesme de tous les moyens. Un
Mede-

Medecin me donne un remede qui me guerit. C'est bien parler que de dire que ce remede à esté la cause de ma guerison. Mais jamais on ne dira en parlant raisonnablement, qu'il a esté la cause occasionnelle qui a déterminé à ma guerison la volonté generale qu'à ce Medecin de guerir tous ceux qu'il traite. C'est icy la mesme chose. Dieu se sert du Soleil pour meurir les bleds. C'est bien parler que de dire que la chaleur du Soleil a esté la cause occasionnelle de la maturité des bleds. Mais n'en vouloir pas demeurer là, & vouloir de plus que le Soleil n'y ayant rien contribué que par le mouvement des petites boules qui font ses rayons que Dieu seul remue, il doive estre considéré comme la cause occasionnelle qui determine la volonté de Dieu à cet effet particulier, c'est ce qui enferme, ce me semble, une contradiction si manifeste, que je ne sçauois croire que l'Auteur n'en convienne enfin, quand il y aura pensé davantage.

Mais il faut avouer que dans son Systême il y a d'autres causes occasionnelles qui, selon luy, determinent effectivement à des effets particuliers les volontez generales de la cause universelle. Ce sont les volontez libres des natures intelligentes, & principalement des hommes. Et c'est de

CHAP.
IX.

quoy j'ay plus à parler, parce que cela merite plus d'attention, comme ayant beaucoup plus de rapport à la morale & à la Theologie, que ce qui regarde seulement la nature corporelle.

J'ay donc à faire voir en quoy l'Auteur du Systême fait consister les volontez generales de Dieu envers l'homme dans l'ordre de la Nature, & de quelle maniere ces volontez generales sont determinées à des effets particuliers par les volontez libres des hommes.

Et je montreray ensuite, que si on en demeure là, & qu'on se tienne ferme dans ce principe, que Dieu n'agit point envers les hommes dans l'ordre de la Nature par des volontez particulieres, mais seulement par ces volontez generales, qui estant d'elles-mêmes indeterminées à plusieurs effets, n'en produisent l'un plutôt que l'autre, qu'entant qu'elles sont determinées par leur volonté libre, il s'ensuit :

1. Que la maniere dont l'Ecriture parle en divers endroits de la conduite de Dieu envers les hommes dans l'ordre mesme de la Nature, n'auroit point de sens raisonnable.

2. Que ce que la Foy & la raison nous enseignent de la Providence, ne seroit pas vray.

3. Qu'un

3. Qu'un des plus grands argumens de l'Auteur du Systême contre l'efficace des causes secondes pourroit estre tourné contre luy.

CHAP.
IX.

Voilà les chefs generaux auxquels je rapporteray tout ce que j'ay à dire sur ce quatrième point , & par où aussi je prétens finir ce premier livre.

JE DEMEURE d'accord qu'il faut beaucoup d'attention pour bien comprendre la doctrine de l'Auteur de la Recherche de la Verité touchant la maniere dont Dieu agit envers les hommes, & qu'après l'avoir bien comprise, il faut aussi du travail & de l'étude pour la bien mettre dans son jour , & la rendre si intelligible que ceux qui liront ce qu'on en dit , puissent juger s'ils s'y doivent rendre comme à une réponse claire & évidente de la sagesse éternelle , ou s'en garder , comme de pensées subtiles & ingenieuses , qui n'estant point fondées sur la verité peuvent causer beaucoup de renversement dans la Theologie & dans la Morale.

Pour la bien entendre , il faut prendre garde que je me renferme dans l'ordre de la Nature , & dans la maniere ordinaire dont Dieu se conduit envers les hommes selon l'Auteur du Systême. Il s'en faut tenir là , & ne se détourner l'esprit , ni à ce

CHAP.

IX.

qu'il dit que Dieu fait dans l'ordre de la Grace dont il ne s'agit point encore icy, & dont nous parlerons en un autre lieu, ni à des exceptions rares, comme sont celles qu'il admet quand la loy de l'ordre demande un miracle. Laisant donc cela à part, voicy à quoy sa doctrine se reduit.

Les volonte^z generales par lesquelles Dieu agit envers les hommes dans l'ordre de la Nature, sont de trois sortes selon l'Auteur.

Les premieres sont celles par lesquelles il a resolu d'observer envers eux comme envers les autres corps, les loix de la communication des mouvemens; n'ayant point sur cela de volonte^z particulieres, mais ses volonte^z generales, qui sont d'elles-mêmes indeterminées, pouvant estre determinées par les causes occasionnelles, ou de la nature, ou de la liberté des hommes, sans que la consideration des hommes fasse avoir à Dieu sur cela aucune volonte^z particuliere. C'est ce qu'on entendra mieux par les exemples qu'il en donne luy-même.

1. Dif.,

n. 58.

“ Les miracles, dit-il, ne sont tels que
 „ parce qu'ils n'arrivent point selon les loix
 „ generales. Mais pour les effets ordinaires,
 „ ils demonstrent clairement & directe-
 „ ment les loix & les volonte^z generales.
 „ Si, par exemple, on laisse tomber une
 pierre

pierre sur la teste des passans , la pierre ^{CHAP.}
 tombera toujours d'une égale vitesse , sans ^{IX.}
 discerner ni la pieté, ni la condition , ni les
 bonnes ou mauvaises qualitez de ceux qui
 passent. ,, Et dans l'Eclaircissement n. 4.
 Une pierre tombe sur la teste d'un homme
 & le tue, & cette pierre tombe comme tou-
 tes les autres : je veux dire que son mouve-
 ment se continuë à peu près selon la pro-
 portion arithmetique 1. 3. 5. 7. 9. Cela
 supposé , je dis qu'elle se meut par une vo-
 lonté generale. ,, D'où il conclut dans le
 2. Discours n. 45. ,, Que si cette pierre
 tombe sur la teste d'un homme de bien , &
 le delivre de la vie, on doit croire que c'est
 SEULEMENT en consequence des loix des
 mouvemens, & non pas à cause que cet
 homme est juste, & que Dieu PAR UNE
 VOLONTÉ PARTICULIERE le veut recom-
 penser. ,, Voilà qui est clair pour ce qui
 est des volonteze generales par lesquelles
 Dieu observe les loix des mouvemens. Il
 ne veut point qu'ordinairement, au regard
 des hommes mesmes , elles soient accom-
 pagnées d'aucune volonté particuliere de
 Dieu, comme seroit celle de les recom-
 penser ou de les punir.

Les secondes sortes de volonteze genera-
 les de Dieu envers les hommes , sont cel-
 les par lesquelles il observe les loix de l'u-

CHAP.
IX.

nion de l'ame & du corps , dont la principale est , que toutes les fois que nous voulons remuer les parties de nostre corps qui sont disposées pour pouvoir estre remuées par les mouvemens qu'on appelle volontaires , Dieu ne manque point de déterminer le mouvement des esprits dans les muscles de la maniere qui est necessaire afin que ce mouvement se fasse. Et ainsi Dieu a une volonté generale d'observer cette loy , & c'est nostre volonté qui est la cause occasionnelle , qui determine à chaque effet particulier cette volonté generale. „ le. “ Et tout cela (dit-il dans la 6. Meditation) s'execute, comme tu vois, en consequence de ces loix de l'union de l'ame & du corps par des voies simples , generales, uniformes , & constantes , dignes de la sagesse , de l'immutabilité , & des attributs divins. „ C'est à dire qu'il n'y intervient point de volonteé particulieres. Car c'est à ces volonteé particulieres qu'il oppose par tout *ces voies simples , generales , uniformes , constantes , dignes de la sagesse & de l'immutabilité de Dieu.*

Les troisiémes sortes de volonteé generales sont celles par lesquelles Dieu observe les loix qu'il s'est imposé à luy-mesme (selon cet Auteur) pour agir dans nostre esprit & dans nostre volonté. Il les fait
con-

consister en deux choses. L'une au regard CHAP. IX,
de l'entendement, & l'autre au regard de
la volonté.

Au regard de l'entendement, c'est que Dieu ne manque point de représenter les idées des choses si-tôt que nous le voulons. C'est ce qu'il explique en ces termes dans la Recherche de la vérité p. 488. „ Le desir de l'ame en consequence des volontez efficaces de Dieu, qui SONT LES LOIX INVIO-
LABLES DE LA NATURE, est la cause de la presence & de la clarté de l'idée qui représente chaque objet. Ainsi Dieu seul est l'Auteur de nos idées, & nos volontez particulieres en sont les causes occasionnelles. „ Je ne dis pas que cela soit vray ; il me suffit que ce soit son sentiment qu'il explique en beaucoup d'autres lieux : de sorte que, selon luy, Dieu qui doit agir par des voies simples, uniformes, invariables, ne veut autre chose que nous représenter l'idée de ce que nous voulons connoître : mais c'est nostre volonté, qui, comme cause occasionnelle, la determine à nous représenter l'une plutôt que l'autre.

Au regard de la volonté, cela est un peu plus metaphysique & plus subtil. La volonté generale qu'il met en Dieu à cet égard, est de nous donner continuellement

- CHAP. un mouvement vers le bien en general , en
 18. quoy il met l'essence de la volonté , & il
 dit que ce mouvement est naturel , & qu'il
 n'est pas libre , quoique volontaire : mais
 que la liberté consiste en ce que nous pou-
 vons détourner vers quelque bien particu-
 lier ce mouvement naturel vers le bien en
 general. C'est comme il s'explique dès le
 1. chapitre de la Recherche de la Verité.
- „ Je prétens , dit-il , designer icy par le mot
 „ de VOLONTE , l'impression ou le mouve-
 „ ment naturel , qui nous porte vers le bien
 „ indéterminé en general. Et par celui de
 „ LIBERTE je n'entens autre chose , que la
 „ force qu'a l'esprit de détourner cette im-
 „ pression vers les objets qui nous plaisent , &
 „ faire ainsi que nos inclinations naturelles
 „ soient terminées à quelque objet particu-
 „ lier , lesquelles estoient auparavant vagues
 „ & indéterminées vers le bien en general. „
 „ Et dans la 6. Medit. n. 17. “ Dieu te por-
 „ te invinciblement à aimer le bien en gene-
 „ ral , mais il ne te porte point à aimer les
 „ biens particuliers. Ainsi tu es le maistre de
 „ ta volonté.
- „ Je sçay bien qu'il ajoute. “ Ne t'ima-
 „ gine pas néanmoins que tu puisses comme
 „ cause veritable changer les determinations
 „ de tes volontez à l'égard de ces biens parti-
 „ culiers. „ Mais cela ne fait pas que , selon
 ses

ses principes , nous en soyons moins les maîtres de cette détermination. Car ce qui le fait parler de la sorte , est qu'il prétend , que nous avons besoin pour cela que Dieu nous présente l'idée de ce bien particulier. Or il ne nous la présente , selon luy , ainsi que je l'ay déjà remarqué , que comme cause générale & indéterminée , qui se détermine par nostre desir. Et ainsi nostre desir , qui est libre & dont nous sommes les maîtres , étant la cause occasionnelle de ce que l'idée de ce bien particulier se présente à nous , le besoin que nous avons de Dieu pour avoir cette idée , qui nous est nécessaire pour nous déterminer vers ce bien particulier , n'empêche point qu'il n'ait eu raison de dire , selon ses principes , qu'il dépend de nous & de nostre liberté de détourner vers chaque bien particulier , le mouvement que Dieu nous donne incessamment vers le bien en général.

Je dois avertir encore une fois que je ne m'engage pas à approuver cette explication de la liberté. J'en pourray dire mon avis en un autre endroit. Mais il ne s'agit icy que de proposer les sentimens de l'Auteur du Système. Or je suis persuadé que je l'ay fait très-fidèlement , comme je ne doute pas qu'il n'en convienne , & qu'il

CHAP. n'avoue qu'effectivement son sentiment
 IX. est, que les hommes considerez selon la nature sans la grace, sont tellement les maistres de leurs actions volontaires, que supposant que Dieu n'y ait point eu de part par des volonte^z particulieres, mais seulement par ses volonte^z generales, qui estant indeterminées d'elles-mesmes ont eu besoin d'estre determinées à tel & tel effet par un mouvement libre de nostre volonte^é, si on demande d'où vient qu'une telle & telle action s'est faite, d'où vient, par exemple, qu'Auguste a pardonné à Cinna, on ne peut, en parlant raisonnablement, remonter jusques à Dieu, mais il en faut demeurer à la volonte^é d'Auguste.

Un autre que luy pourroit peut-estre m'opposer, ce qu'il dit dans la Recherche de la Verité p. 544. " Quoique l'ame soit naturellement & essentiellement capable de connoissance & de volonte^é, il est faux qu'elle ait des facultez par lesquelles elle puisse produire ses idées, ou son mouvement vers le bien. Il y a bien de la difference entre estre mobile, & se mouvoir. La matiere de sa nature est mobile & capable de figures. Elle ne peut mesme subsister sans figure. Mais elle ne se meut pas, elle ne se figure pas, elle n'a pas de faculté pour cela. L'esprit de sa nature est capa-

capable de MOUVEMENT & d'idées. Mais ^{CHAP.} il NE SE MEUT PAS, il ne s'éclaire pas. ^{IX.}
 C'est Dieu qui fait tout dans les esprits
 aussi-bien que dans les corps. Est-ce ren-
 dre à Dieu ce qui luy appartient, que
 d'abandonner à sa disposition les derniers
 des estres ? N'est-il pas également le mai-
 stre de toutes choses ? N'est-il pas le Crea-
 teur, le conservateur, le seul véritable
 moteur des esprits aussi-bien que des corps ?
 Certainement il fait tout, substances,
 accidens, estres, manieres d'estre. Car
 enfin il connoist tout ; mais il ne connoist
 que ce qu'il fait. On luy ôte donc sa
 connoissance, si, on borne son action.,,

Je dis encore une fois qu'un autre que
 l'Auteur du Systême me pourroit objecter
 ce passage, qui semble faire beaucoup
 plus dépendre de la volonté de Dieu tout
 ce que font les esprits créés, que tout ce
 qu'ont écrit sur cela les plus zelez prote-
 cteurs de la prédetermination physique.
 Mais pour luy, je ne crains pas qu'il me
 fasse cette objection. Car cet endroit de la
 Recherche de la verité, peut estre enten-
 du, ou selon ce que signifient les termes pris
 à la rigueur sans rapport à autre chose, ou
 en les expliquant favorablement par rap-
 port à ce que l'Auteur dit en d'autres
 lieux.

J'avoue

CHAP.

IX.

J'avoue qu'en le prenant en la première manière, il donneroit toute une autre idée de son sentiment, que celui que j'ay représenté cy-dessus. Mais selon l'idée qu'il donne ailleurs de la liberté, à laquelle il veut que la NON-INVINCIBILITÉ soit essentielle, il faudroit en même temps qu'on en conclust, qu'il n'y a point de liberté de cette sorte, ny peut estre même d'aucune autre, s'il est vray que, *comme la matiere est mobile & capable de figures, mais qu'elle ne se meut pas, & ne se figure pas, il en soit de même de l'esprit, qu'il soit seulement capable d'estre mû, mais non pas de se mouvoir.* Or c'est ce qui est dit dans ce passage en ces propres termes, & ce qu'on auroit de la peine à distinguer, en le prenant à la lettre, de la proposition frappée d'anathème par le Concile de Trente : *Liberum arbitrium à Deo motum velut inanime quoddam nihil omnino agere, merèque passivè se habere.*

Il n'y auroit point aussi de liberté telle qu'il la conçoit, si on pouvoit dire, *Que c'est Dieu qui fait tout dans les esprits aussi bien que dans les corps, & que si on croit qu'il fait tous les changemens qui arrivent dans la matiere, on doit croire aussi qu'il fait tous ceux qui arrivent dans l'esprit.* Car c'est un changement qui arrive dans nostre esprit, quand

quand nous détournons vers un bien particulier le mouvement que Dieu nous donne vers le bien en general ; & c'est en cela qu'il met la liberté: ce qui l'oblige de croire que c'est nostre ame qui est cause de ce changement. Il n'y auroit donc point de liberté , selon qu'il la conçoit , si Dieu faisoit tous les changemens qui arrivent dans nostre esprit , comme il fait tous les changemens qui arrivent dans la matiere.

Enfin s'il estoit vray , que Dieu ne connoist que ce qu'il fait , & qu'on luy oste sa connoissance si on borne son action , parce qu'il prétend , comme il le témoigne en beaucoup de lieux , *que Dieu ne voit l'existence des choses que dans l'efficace de ses volontez* , il s'ensuit encore qu'il n'y auroit point de liberté selon l'idée qu'il en donne. Car Dieu voit certainement les mouvemens libres de nostre volonté , c'est à dire , le détour que nostre esprit fait du mouvement naturel vers le bien en general à des biens particuliers , puis que cette connoissance luy est absolument necessaire pour remuer luy-même , selon que nous le voulons , les membres de nostre corps. Donc s'il estoit vray que Dieu *ne pust voir l'existence des choses que dans l'efficace de ses volontez* , il faudroit qu'il produisist en nous par une volonté efficace , tous les mou-

mouvemens de nostre volonté, par lesquels elle se porte vers les biens particuliers. Et c'est ce que l'on ne peut dire, selon luy, sans détruire la liberté, selon la définition qu'il en a donnée dans son troisième Discours de la Nature & de la Grâce. n. 3.

Toutes ces conséquences paroissent justes. Cependant je n'ay garde de les luy attribuer, parce que je ne trouve rien de plus contraire à l'honnesteté & à la bonne foy, que d'imputer à un Auteur des opinions erronées que l'on sçait d'ailleurs qu'il n'a pas, quoy qu'il luy fust échapé quelques paroles, qui estant prises à la rigueur pourroient porter à ces erreurs.

Mais il ne seroit pas juste aussi de se servir de ces passages & d'autres semblables qui donnent une grande idée de Dieu, comme estant *le seul agent veritable*, pour obscurcir ce que j'ay prétendu montrer, qu'au regard des événemens qui dépendent des mouvemens libres des creatures intelligentes, & sur tout des hommes, quand il s'agit de sçavoir ce qui fait qu'une chose arrive plustost qu'une autre; que Cesar s'est rendu maistre de Rome, & qu'il ne s'est pas voulu contenter d'en estre un des principaux citoyens, on n'en doit pas proprement chercher la cause en Dieu, mais dans

dans la cause occasionnelle, c'est à dire, dans la volonté de Cesar, qui a déterminé à l'un de ces effets plustost qu'à l'autre les volonte^z generales de la cause universelle qui estoient d'elles-mêmes indeterminées à l'un & à l'autre. Car il auroit fallu, afin que cela fust autrement, que Dieu eust agi par des volonte^z particulieres, ce que l'idée que nous avons d'une sagesse infinie ne nous permet pas de croire.

Je ne dis point encore si cette doctrine est bonne ou mauvaise. Je dis que c'est celle de l'Auteur du Systéme, & qu'elle n'est point contraire à ce qu'il semble dire quelque fois si generalement, que *Dieu fait tout en toutes choses*, & que les causes secondes n'ont ny force, ny puissance, ny efficace de produire quoi que ce soit. Car il en excepte en d'autres endroits les mouvemens libres de la volonté : & au lieu qu'il avoit dit dans celuy que je viens de rapporter, qu'il *y a bien de la difference entre estre mobile & se mouvoir, & que comme la matiere est mobile, & ne se meut point, l'esprit de même ne se meut pas, quoi qu'il soit capable de mouvement* : il reconnoist en d'autres, que cette comparaison n'est pas juste. „ Il y a bien, dit-il, de la difference entre nostre esprit & les corps qui nous environnent. Nostre esprit veut, il agit, il

Recher-
che de la
Verité
p. 544.

Ibidem
p. 583.

CHAP. **IX.** „il se détermine en quelque sens, je l'ac-
 „corde. Nous en sommes convaincus par
 „le sentiment que nous avons de nous-
 „mêmes. Si nous n'avions point de liberté,
 „il n'y auroit ny peines, ny recompenses.
 „Car sans la liberté il n'y auroit ny bonnes,
 „ny mauvaises actions. „ Or il declare ail-
 leurs que ce que Dieu nous feroit faire in-
 vinciblement, ne feroit pas libre : de
 quoy nous parlerons en son lieu.

Rien n'est plus clair aussi sur cela que
 „ce qu'il dit en la p. 421. „ S'il est certain
 „qu'en vertu des loix de la nature les idées
 „s'approchent de nous *DES QUE NOUS LE*
 „VOULONS : on en doit conclure. 1. *Que*
 „nous avons un principe de nos déterminations.
 „2. *Que ce principe de nos déterminations est*
 „*toujours libre à l'égard des biens particuliers.*
 „Car nous ne sommes point INVINCIBLE-
 „MENT portez à les aimer. „ C'est pour-
 „quoy il ajoute plus bas. „ Si l'on prétend
 „que vouloir différentes choses, c'est se
 „donner différentes modifications, je de-
 „meure d'accord qu'en ce sens L'ESPRIT
 „PEUT SE MODIFIER DIVERSEMENT par
 „l'action que Dieu met en luy. „ C'est à
 „dire par le mouvement non libre, mais
 „naturel vers le bien en general. Et afin
 „qu'on ne s'imaginast pas que cette action
 „qu'il dit que Dieu met en nous, nous dé-
 terminast

terminast à vouloir librement une chose ^{“CHAP.} plutoſt qu’une autre , il ajoûte. „ Mais ^{“ IX.} il faut toujourns prendre garde que cette action que Dieu met en nous DEPEND DE NOUS , & qu’elle n’eſt point INVINCIBLE à l’égard des biens particuliers. „ Ce qui comprend toutes les volontez libres des hommes conſiderez ſelon l’ordre de la nature.

Tout cela poſé comme conſtant dans la doctrine de l’Auteur , il me paroît clair , & je croy que l’Auteur n’en diſconviendra pas, qu’il faut neceſſairement, ou que Dieu agiſſe par des volontez particulieres dans les événemens humains (ce qu’il croit eſtre indigne d’une ſageſſe infinie) ou que ſ’il n’agit que par des volontez generales , qui ayent beſoin d’eſtre déterminées par des cauſes occasionnelles à cet effet plutoſt qu’à une autre , la variété des événemens humains ne doit eſtre rapportée qu’à ces cauſes occasionnelles , & non point à Dieu. Il faut bien prendre garde que je diſ *la variété de ces événemens* , & non pas ſimplement *ces événemens*. Car je ſçay bien qu’il prétend qu’il n’y en a point auquel Dieu ne contribue beaucoup plus , ſi l’on veut , que ne font les hommes : mais ce qu’il y contribue eſtant general & indéterminé , & ainſi ne faiſant pas que l’événement

nement A. arrive plutoſt que l'événement B. il faut neceſſairement que cela vienne de la part que les hommes y ont par les mouvemens libres de leur volonté.

Un exemple peut éclaircir cela & le rendre ſenſible à tout le monde. C'eſt le vent pouſſé dans les tuyaux d'une orgue, qui fait tous les ſons dans les orgues; & les organiſtes bons ou mauvais ne ſont que les cauſes occaſionnelles, qui faiſant que cét air entre en différens tuyaux, ſont cauſe, ſelon qu'ils ſont ou habiles ou ignorans, que l'harmonie de ces orgues eſt bonne ou mauvaiſe. Et l'air conſidéré ſeulement comme eſtant pouſſé dans tous les tuyaux indifféremment ſelon ce qu'ils ſe trouvent ouverts, ne ſera jamais regardé comme la cauſe de cette différence: ſi ce n'eſt qu'on priſt pour bonne la plainte que faiſoit un organiſte de village de ce qu'on luy avoit donné un ſouffleur, qui luy ſouffloit un *Kyrie eleiſon* lors qu'il vouloit jouer un *Gloria in excelsis*.

Je ne doute point qu'on ne m'ait déjà prévenu. Car l'application en eſt bien facile. Dieu nous pouſſant vers le bien en general eſt comme l'air qui eſt pouſſé indifféremment dans tous les tuyaux de l'orgue. Mais les mouvemens libres de noſtre volonté, qui ſont que cette impreſſion indé-

déterminée vers le bien en general est dé- CHAP.
terminée tantost vers une chose , & tan- IX.
tost vers une autre , en quoi consistent nos
differentes volonte , d'où dependent en-
suite une infinité de differens évenem-
ens , sont au regard de la variété de ces
événemens , ce que sont les mains de l'or-
ganiste au regard de la variété des sons de
l'orgue. C'est donc à ces mouvemens li-
bres que la variété des événemens doit estre
attribuée, comme c'est à l'organiste qu'on
attribue la variété des sons de cet instru-
ment de musique.

Il est donc certain , que c'est l'idée que
nous devrions avoir de Dieu dans le gou-
vernement des hommes , s'il n'agissoit à
leur égard que par des volonte generales,
& non par des volonte particulieres. Et
ainsi il ne nous reste qu'à satisfaire à ce que
j'ay entrepris de prouver , qui est qu'on ne
peut avoir cette pensée sans contredire
l'Ecriture , sans ruiner la notion que la
foy & la raison nous font avoir de la pro-
vidence , & sans tomber dans les mêmes
inconveniens , que ceux que l'Auteur du
Système a cru ne pouvoir éviter , qu'en
ostant toute l'efficacité aux causes secon-
des.

C H A P I T R E X.

La maniere , dont les plus habiles Theologiens expliquent la conduite de Dieu dans le gouvernement du monde , opposée à celle de l'Auteur du Système.

AVANT que d'opposer l'Ecriture sainte & ce que la Foy nous apprend de la providence de Dieu , aux nouvelles pensées de l'Auteur du Traité de la Nature & de la Grace , j'ay cru qu'il estoit à propos d'expliquer le sentiment commun des autres Theologiens touchant la conduite de Dieu dans le gouvernement du monde , afin que l'on voie mieux en quoi ils conviennent avec luy & en quoi ils en different.

Ils ne nient pas que Dieu n'ait éabli des loix generales qu'il observe ordinairement ; mais ils soutiennent qu'il y employe aussi & tres-souvent des operations particulieres non comprises dans ces loix generales, qui tendent directement à certains effets : & c'est ce qu'ils expliquent en cette maniere.

Les loix generales de la nature ne comprennent qu'une certaine mesure de mouvement imprimé à toute la matiere , & les regles de la communication des mouvements

mens par lesquelles un corps qui en ren- CHAP.
X.
contre un autre determine differemment
son mouvement , ou en luy en communi-
quant un nouveau , ou en l'empêchant de
continuer celuy qu'il avoit.

Mais ces loix generales ne comprennent
point les determinations nouvelles imprî-
mées à la matiere par des agents spirituels ;
qu'elles n'auroient point eues selon les cau-
ses purement corporelles. Elles ne com-
prennent point aussi l'action immediate de
Dieu sur les esprits , qui les porte à déter-
miner diversement la matiere selon les dif-
ferentes pensées qu'il leur inspire. Cepen-
dant c'est par ces diverses determinations
imprimées par des causes spirituelles &
par ces diverses pensées & mouvemens in-
spirez de Dieu , que s'executent presque
tous les Decrets de la Providence. Car se-
lon la Theologie de S. Augustin, qui ren-
ferme , comme l'enseigne le Pere Thomas-
sin , l'ancienne Tradition de tous les hom-
mes , rien ne se fait presque dans le monde
que par les Anges , ou par les Demons , ou
par des sentimens que Dieu imprime dans
les esprits des hommes. Or ny les Demons
ny les Anges n'agissent sur les hommes
qu'en déterminant la matiere ; & de même
Dieu ne porte les hommes à de certaines
resolutions qui sont les causes des évène-
mens

CHAP. mens qu'il veut procurer, qu'en éloignant
 2. ou en inspirant certaines pensées, ce qui renferme souvent de nouvelles déterminations de la matiere, c'est à dire des humeurs & des esprits qui excitent les idées.

Pour prouver tout cela, il n'y a qu'à dire, qu'il est de foy que le Diable tente les hommes & qu'il les tente frequemment. Il tente les bons, il agite les méchans. Il ne le peut faire qu'en leur faisant avoir ces pensées, qu'en agitant les humeurs & en remuant les esprits. Or ces humeurs & ces esprits remuez par le Demon n'ont point le mesme cours qu'ils auroient eu selon les loix naturelles.

Il ne faut pas croire aussi que les Demons soient inutilement dans l'air, & que ce soit en vain qu'ils sont appelez par S. Paul les puissances de l'air. Ils le remuent donc; ils determinent son mouvement, & ce mouvement qu'ils determinent ou qu'ils luy impriment, n'est pas le mesme qu'il auroit eu selon les loix generales de la Nature.

Il en est de mesme des Anges: ils nous donnent de bonnes pensées, ils nous protegent, ils éloignent de nous divers accidens, & tout cela ne se peut faire qu'en determinant la matiere d'une autre maniere que selon son cours ordinaire.

Mais

Mais il faut sur tout remarquer que ni les Diables ne tentent les hommes tant qu'ils voudroient , ni les bons Anges ne les assistent autant que leur bonne volonté non éclairée par celle de Dieu les y porteroit. Il faut donc que Dieu regle continuellement par des volontez particulieres la malice des Demons , & par de semblables volontez particulieres il fasse connoître ses desseins aux Anges pour les en rendre executeurs, selon que le Prophete Roy le marque dans un de ses Pseaumes quand il dit ;
 Anges de Dieu benissez-le , vous qui avez
 tant de force & tant de pouvoir , vous qui
 portez ses paroles pour faire qu'on obeisse
 à sa voix. Armées du Seigneur benissez-le ;
 vous qui estes ses Ministres & qui executez
 ses volontez.

Et ainsi comme selon la Theologie de S. Augustin , il se fait une infinité de choses , sur tout dans ce bas monde , par les Anges ou par les Demons , il faut reconnoître que cela se fait par de nouvelles determinations de la matiere , qui ne dépendent point des loix generales , mais des volontez particulieres de Dieu , parce que les bons & les mauvais Anges n'agissent en cela qu'en * suivant ses ordres , comme le

* On peut voir cela plus au long dans la *Dissertation sur les Miracles de l'ancienne Loy.*

CHAP. mesme Pere l'enseigne par tout, & prin-
 * cipalement au regard des bons Anges,
 dont il dit qu'ils ont leur contemplation &
 leur action. Car ils se font une loy de faire ce
 que leur commande celuy qu'ils contemplent: &
 c'est sans prejudice de leur liberté qu'ils sont
 assujettis à ses commandemens éternels, parce
 qu'ils n'ont point de plus grande joye, que d'y
 Confess. estre assujettis. Et ailleurs: Les Saints An-
 livre 13 ges voient sans cesse vostre face. Et c'est là
 chap. 15 qu'ils voient, sans l'aide des syllâbes qui ont
 besoin de temps pour se faire entendre, ce que
 vostre éternelle volonté desire d'eux. Ils le li-
 sent, ils l'embrassent & ils l'aiment.

Sçavoir maintenant si chaque operation
 particuliere de Dieu non comprise dans les
 loix generales de la Nature, soit par luy-
 mesme ou par les Anges ou par les De-
 mons ou par les hommes, doit estre appel-
 lé miracle, ce n'est qu'une question de
 nom, qu'il est neanmoins important d'é-
 claircir. Car on peut dire que ce sont des
 miracles, pourvû qu'on ajoûte *secrets*, &
 qu'on remarque que Dieu les cache pres-
 que toujours à la connoissance des hom-
 mes. Mais ce ne sont pas des miracles pu-
 blics, tels que sont ceux auxquels on est ac-
 coustumé de donner ce nom, comme est
 la resurrection d'un mort, la vûerendue à
 un aveugle, & la guerison soudaine &
 par-

parfaite d'un malade réduit à l'extrémité. CHAP.

Or delà dépend la résolution d'une autre question, si les miracles doivent estre rares. Car sans doute que ces derniers le doivent estre ; mais la raison de cette rareté n'est pas une prétendue attache de Dieu à ses loix generales, dont l'Auteur du *Traité de la Nature & de la Grace* fait presque le principal objet de son amour. On peut dire au contraire de ces loix qui ne reglent que les mouvemens de la matiere, ce que Saint Paul dit des bœufs : *Nunquid de bobus cura est Deo.* Mais c'est que Dieu ayant besoin d'estre caché pour gouverner les hommes par misericorde & par justice, il faut necessairement qu'il s'éloigne rarement des loix generales d'une maniere publique & manifeste, parce qu'autrement il se découvroiroit plus qu'il n'a dessein de faire, & que les hommes qu'il abandonne à leurs propres tenebres, ne pourroient plus demeurer dans l'ignorance de son estre, ny le commun de ses serviteurs agir par une foy sans évidence, ce qui est necessaire à l'ordre de sa justice & de sa misericorde, qui comprend selon S. Augustin toutes les voyes de Dieu.

Mais autant que ces miracles visibles doivent estre rares, autant les miracles secrets & invisibles sont frequents selon

CHAP. la Foy & la Tradition. Or c'est par ces
 x. nouvelles déterminations imprimées à la
 matiere qu'on auroit pû appeller miracu-
 leuses, si c'estoit l'usage de parler ainsi,
 que Dieu empesche certains desseins des
 hommes; qu'il fait que leur malice prend
 le cours necessaire à l'execution de ses des-
 seins; qu'il punit les pecheurs dès ce mon-
 de; qu'il cause la santé ou les maladies,
 la sterilité ou l'abondance, n'estant nul-
 lement probable que cela ne dépende que
 du premier tour imprimé à cette matiere,
 puis que Dieu le proportionne aux meri-
 tes ou aux démerites libres des hommes.

Cette distinction des miracles sensibles,
 & des miracles cachez estant supposée,
 on voit plus facilement combien c'est
 un paradoxe insoutenable de prétendre,
 que Dieu n'agit point dans l'ordre de la
 nature par des volonte^z particulieres,
 mais seulement par des volonte^z généra-
 les. Car le contraire paroist clairement
 par les prieres que les fidelles font à Dieu
 pour des besoins temporels, & par les
 actions de graces qu'ils luy rendent quand
 ils ont obtenu ce qu'ils demandoient. Un
 exemple suffira pour nous en convaincre.
 Un saint Evêque est malade. On prie Dieu
 qu'il luy rende la santé pour le bien de son
 Eglise. Ce qu'on luy demande ordinaire-
 ment,

ment, n'est pas qu'il le guerisse tout d'un coup, comme JESUS-CHRIST fit la belle-mere de S. Pierre. Ce n'est pas à cela que l'on borne ses prieres : mais on suppose que Dieu sans rien faire de visiblement miraculeux, a une infinité de voies secretes pour le guerir, & qu'il n'a qu'à le vouloir. Que ce peut estre en inspirant à ceux qui ont soin du malade de s'adresser à un Medecin plutost qu'à un autre ; en inspirant au Medecin de se servir d'un tel remede ; en le luy faisant donner en un temps plus propre pour faire son effet ; en faisant aussi qu'il ait plus d'effet : ce qui peut dépendre d'une nouvelle détermination du mouvement des petits corps dont ce remede est composé, & c'est sur quoy est fondé ce que disent les Medecins Chrétiens, qu'ils esperent que Dieu donnera sa benediction à leurs remedes. Il en est de même d'une infinité d'autres circonstances dont Dieu dispose comme il luy plaist, qui peuvent contribuer à la guerison de ce malade, laquelle on demande à Dieu. Et quand il arrive qu'il recouvre la santé, quoy qu'il ne soit rien arrivé en cela qui nous paroisse miraculeux, nous ne laissons pas de nous croire obligez d'en rendre graces à Dieu, ce qui seroit plutost superstitieux que religieux dans

CHAP.
X.

les principes de l'Auteur du Systême , puis que selon luy nous devrions croire , que nos prieres auroient aussi peu contribué à cette guerison , que si nous avions prié Dieu qu'une Eclypse du Soleil arrivast à un tel jour.

On voit assez combien on pourroit étendre cette preuve , puis que l'Eglise approuve une infinité de prieres semblables pour des choses temporelles , & qu'elle trouve bon que nous en remercyions Dieu , quand ce que nous luy demandions par ces prieres est arrivé.

Les vœux que nous faisons à Dieu s'il nous délivre de quelque danger , ou s'il en délivre ceux que nous aimons , prouvent encore la même chose. Car jamais personne ne s'est avisé de croire , qu'on n'estoit obligé d'accomplir son vœu , que lors que la délivrance auroit esté miraculeuse en la maniere que l'on prend ordinairement le mot de miracle , pour ces miracles sensibles qui doivent estre rares. Cependant il faudroit que cela fust ainsy , selon l'Auteur du Systême. Car supposé que j'aye promis à Dieu de donner mille écus aux pauvres s'il me délivroit d'un tel danger , ce n'a esté que dans la pensée que la priere que je luy faisois , & que j'accompagnois de ce vœu , luy seroit
agrea-

agreable , & le porteroit à m'en délivrer. CHAP.
X.
Or l'Auteur doit croire que cela n'est pas ,
quand il n'y a eu rien de miraculeux , par-
ce qu'alors selon luy , Dieu n'ayant point
agi par des volontez particulieres , ny
ma priere , ny mon vœu n'ont rien con-
tribué à ma délivrance.

Le Sacrement de l'Onction des malades
fait voir aussi que Dieu agit pour le soula-
gement des maladies des Chrestiens par
des volontez particulieres. *Quelqu'un par-
my vous est-il malade ?* dit l'Apostre S. Jac-
ques , *qu'il appelle les Prestres de l'Eglise ,
& qu'ils prient sur luy , l'oignant d'huile au
nom du Seigneur : & la priere de la foy sauve-
ra le malade , & le Seigneur le soulagera , &
s'il a commis des pechez , ils luy seront remis.*
L'Eglise appuïée sur cette autorité divi-
ne , croit que cette Onction sacrée n'est
pas seulement pour la remission des pechez ,
mais aussi pour le soulagement de la mala-
die corporelle ; quand cela est avantageux
pour le salut du malade. Ainsi cela n'arrive
pas toujours , & quand cela arrive ce n'est
pas ordinairement par une voie visible-
ment miraculeuse. On ne peut donc pas
dire que ce Sacrement soit la cause occa-
sionnelle de cette guerison. Car les causes
occasionnelles selon l'Auteur , *ont toujours
leur effet & tres-promptement.* Et par conse-

CHAP.

x.

quent Dieu guerissant quelque-fois , & souvent aussi ne guerissant pas ceux qui reçoivent ce Sacrement , il faut necessairement qu'il agisse en cela par des volontez particulieres. Et quand il le fait , ce n'est point comme j'ay déjà dit par des miracles visibles qui doivent estre rares , mais par des miracles cachez & secrets qui sont tres-communs , si on veut appeller miracles tout ce qui n'arrive point selon le cours ordinaire de la nature.

On voit par tout cecy que rien n'est plus mal fondé , que les deux marques que l'Auteur donne , pour juger qu'un effet n'a point dépendu d'une volonté particuliere de Dieu , mais seulement des loix generales.

*Traité
de la
Nat. &
de la Gr.
1. E-
clairc.
n. 6.*

Voicy la premiere. *Quoi que je ne puisse , dit-il , decouvrir si la pluie qui tombe dans un pré , y tombe en consequence des loix generales , ou par une volonté particuliere de Dieu ; j'ay raison de penser qu'elle y tombe par une volonté generale , si je vois qu'elle tombe aussi-bien sur les terres voisines , ou dans la riviere qui borne ce pré , que sur ce pré même. Car si Dieu faisoit pleuvoir sur ce pré par une bonne volonté particuliere pour celui qui en est le maistre , cette pluie ne tomberoit pas dans la riviere où elle est inutile : puisqu'elle ne peut y tomber sans une cause , ou une volonté en Dieu , qui ait necessairement quelque fin.*

Il

Il n'est pas vray que ce soit une chose inutile que la pluie tombe dans les rivières. C'est une supposition que j'ay réfutée ailleurs. Mais sans m'arrêter à cela, la fin que Dieu auroit eüe de faire tomber cette pluie dans la rivière, aussi bien que sur le pré d'un homme de bien qu'il auroit voulu favoriser par une volonté particulière, est bien aisée à découvrir. C'est qu'il est de l'ordre de sa providence de se cacher dans ces operations secretes par lesquelles il exauce les prieres des gens de bien. Or ce ne seroit pas se cacher, mais se découvrir manifestement, s'il ne pleuvoit précisément que sur le pré de cet homme, & non sur aucun autre endroit d'alentour, comme les playes dont il frappoit les Egyptiens, ne s'étendoient pas sur la terre de Gessen où estoient les Israélites, parce qu'il vouloit alors faire éclatter visiblement sa puissance.

Une autre marque qu'il donne en ce même endroit pour reconnoître encore qu'un effet n'est qu'une suite des loix generales, & non d'une volonté particulière de Dieu, n'est pas moins évidemment fausse. Une pierre, dit-il, tombe sur la teste ^{Ib. n. 4.} d'un homme & le tuë; & cette pierre tombe comme toutes les autres, je veux dire que son mouvement se continue à peu près selon la pro-

CHAP. *portion arithmetique 1. 3. 5. 7. 9. &c. Cela*
 X. *supposé, je dis qu'elle se meut par l'efficace d'une*
volonté generale, ou selon les loix des commu-
nications des mouvemens ainsi qu'il est facile de
le démonstrer.

Rien n'est plus facile que de démonstrer le contraire. On voit tous les jours de jeunes gens qui en se baignant se jettent du haut des ponts dans les rivières. Il est sans doute que leur corps continuë son mouvement à peu près selon la proportion arithmetique des nombres impairs 1. 3. 5. 7. 9. &c. S'ensuit-il de là que cette cheute est un effet des loix generales, & non de leur propre volonté ? On voit assez que cela n'est pas. Pourquoi n'en seroit-il pas de même de la volonté particuliere de Dieu, par laquelle il voudroit punir un méchant homme en luy faisant tomber une pierre sur la teste ? Il y en a un exemple dans l'Ecriture dont j'ay déjà parlé. Abimelech eut la teste cassée par une pierre qu'une femme laissa tomber du haut d'une tour qu'il assiegeoit, & comme ce fut un effet de la malediction que son frere Joathan avoit prononcée contre luy pour avoir tué ses freres fils de Gedeon, n'y a-t'il pas lieu de croire que Dieu par un secret effet de sa justice conduisit l'esprit & la main de cette femme pour punir ce méchant

Prin-

Prince, ce qui n'auroit pas empêché que cette pierre n'eust continué son mouvement selon la même proportion que toutes les choses pesantes ont accoutumé de garder dans leur chute.

Car il faut remarquer, qu'il se fait dans ces rencontres une combinaison de la volonté particuliere d'un Agent spirituel avec l'observation de quelqu'une des loix generales de la Nature; mais que cela ne fait pas que l'effet considéré comme un événement particulier ne doive être attribué à cette volonté particuliere, & non à la seule suite des loix generales, puis que selon toutes les apparences du monde cette pierre, par exemple, ne seroit pas tombée de cette tour par ces seules loix generales de la communication des mouvemens, si cette femme ne l'avoit poussée étant elle-même poussée de Dieu, ainsi qu'on le peut supposer, pour être l'instrument de sa justice contre ce meurtrier de ses freres.

Il n'y a donc nulle solidité ny dans l'une ny dans l'autre de ces deux reflexions de l'Auteur; & cependant elles luy sont ordinaires, & il s'en sert en plusieurs autres endroits, principalement de la dernière, pour ne point attribuer aux volontez particulieres de Dieu, mais aux seules loix generales de la nature la plupart des choses

ses qui arrivent dans le monde. Et c'est ce que nous allons faire voir dans le Chapitre suivant, estre manifestement contraire à ce que Dieu luy-même nous en apprend dans l'Ecriture.

C H A P I T R E X I.

Qu'on ne sçauroit accorder ce que nous lisons dans l'Ecriture avec la supposition d'une cause universelle qui n'agit point par des volontez particulieres.

SI NOUS n'avions point d'autre lumie-
re pour juger de la conduite de Dieu dans le monde, que la foiblesse de nostre raison, chacun auroit plus de droit de se la figurer telle qu'il voudroit selon ses imaginations & ses pensées. Mais Dieu se connoist infiniment mieux que nous ne le pouvons connoître, & il a daigné parler aux hommes tant par les anciennes Traditions, que par les Ecritures divines. C'est donc de luy que nous devons apprendre qu'elle est la maniere dont il gouverne ce qu'il a créé. Mais je ne voy pas que si nous consultons ou les Traditions Patriarchales, ou les livres sacrez, nous y puissions trouver qu'il soit indigne de sa sagesse d'agir dans le monde par des volontez particulieres.

Il n'y a personne qui ne demeure d'accord que Job a vécu avant la loy écrite : CHAP. XVII
 & ainſi il falloit que luy & ſes amis euſſent appris ce qu'ils diſent de Dieu, ou de la Tradition de Noé qui ſe ſeroit conſervée dans l'Orient juſques à ce temps-là, ou de celle d'Abraham, ſ'il n'a vécu que depuis ce Patriarche.

Conſiderons ſi ce qu'ils en diſent ſe peut ajuſter avec l'idée qu'on nous veut donner de Dieu, comme d'une cauſe univerſelle qui n'agit que par des volontez generales, ſans s'appliquer aux effets particuliers par des volontez particulieres.

Eliphaz qui paroît le plus éclairé des amis de Job, quoi qu'il ſe trompaſt auſſi-bien que les autres ſur la cauſe des malheurs de ce ſaint homme, après avoir dit *qu'il n'arrive rien ſur la terre ſans cauſe*, nous Job. 5. repreſente Dieu, comme faiſant une infinité de choſes grandes, impénétrables & merveilleuſes : & après avoir parlé des effets naturels, comme ſont les pluies qu'il répand ſur la terre, il paſſe à ce qu'il fait à l'égard des hommes. Il dit *qu'il place les hommes dans un état ſublime & qu'il releve & conſole les affligés par le ſalut qu'il leur communique: Qu'il diſſipe les penſées des méchants, & empêche leurs mains d'accomplir ce qu'ils avoient projeté: Qu'il ſurprend les ſages dans leur*

CHAP. leur fausse prudence , & qu'il renverse les con-
 XI. seils des méchans : Que c'est de là qu'il arrive
 qu'ils trouvent les tenebres en plein jour , &
 vont à tastons en plein midy , comme si c'estoit
 durant la nuit : Qu'il sauve l'indigent de l'é-
 pée de leur bouche , & le pauvre de la main
 des violens.

Voilà l'idée qu'avoient de la conduite
 ordinaire de Dieu dans la loy de la Nature
 ceux qui l'adoroient. On voit assez com-
 bien elle est opposée à celle d'une cause
 universelle qui ne veut rien de particulier ,
 qu'autant qu'elle y est déterminée par des
 causes occasionnelles , c'est à dire par le
 choc des corps , ou par les volontez des
 agens libres.

Le saint homme Job n'avoit pas sur cela
 d'autres pensées que ses amis. Et c'est mê-
 me le reproche qu'il leur fait , qu'au lieu
 de le consoler , ils s'amusoient à luy dire
 des choses qui n'estoient ignorées de per-
 sonne. *Quis enim hac quæ nobis ignorat ?* Et
 il ne fait aussi que confirmer ce qu'ils
 avoient dit touchant la conduite de Dieu.

Job. „ C'est en Dieu , dit-il , que se trouve la
 2. „ sagesse & la force. Il connoist celuy qui
 „ trompe & celuy qui est trompé. Il fait
 „ que les Conseillers ont une méchante issue
 „ de leur entreprise , & que les Juges sont
 „ frappez d'étourdissement. Il rompt le
 bau-

baudrier des Rois, & il ceint leurs reins ^{CHAP.}
 d'une corde. Il dépouille les Prestres ^{XI.}
 d'honneur & de gloire, & il renverse les
 Grands du monde. Il change le langage
 des gens veritables, & il confond la science
 des vieillards. Il fait tomber les Princes
 dans le mépris, & il relève ceux qui
 estoient dans l'oppression. Il multiplie les
 peuples, & il les détruit; puis il les réta-
 blit entierement. Il change le cœur des
 Princes de la terre, & il les trompe, afin
 qu'ils marchent en vain par un chemin qui
 n'est point frayé. Ils iront à tastons com-
 me s'ils estoient dans les tenebres & non
 en plein jour, & il les fera chanceler
 comme des gens yvres. „

Ce mesme Saint dit encore une autre
 chose; qui fait bien entendre que Dieu
 agit autrement dans le monde que ne pen-
 se l'Auteur du Systême. *Les mains des vo-*
leurs sont dans l'abondance, & ils s'élèvent
avec audace contre Dieu; quoique ce soit luy ^{Moral.}
qui ait mis entre leurs mains tout ce qu'ils pos- ^{lib. II.}
sedent. ^{c. I.} „ Comment, dit S. Gregoire, ce-
 la se peut-il entendre? Car s'ils sont vo-
 leurs, il faudroit plustost dire, qu'ils ont
 ravi ces biens avec violence, & il est sans
 doute que Dieu ne preste point son secours
 aux violens & aux ravisseurs? Mais il faut
 sçavoir qu'à l'égard de Dieu il y a bien de
 la

CHAP. „ la difference entre ce qu'il donne par mis-
 XI. „ rierde , & ce que dans sa colere il souffre
 „ que l'on prenne & que l'on possede. Ainsi
 „ le souverain modérateur de toutes choses
 „ ne permet qu'avec justice ce que les vo-
 „ leurs ne font qu'avec injustice : en sorte
 „ que celuy que Dieu laisse agir dans ses vo-
 „ leries estant aveuglé dans l'ame , ne fait
 „ que multiplier ses crimes , pendant que
 „ celuy qui en souffre le dommage est cha-
 „ stié par cette perte de quelque autre pe-
 „ ché qu'il avoit commis. Un voleur se
 „ mettra en embuscade dans un vallon pour
 „ y attendre un passant : il arrivera peut-
 „ estre qu'un homme qui voyage sur ce che-
 „ min aura autrefois commis quelque pe-
 „ ché , & Dieu Tout-puissant le voulant
 „ punir durant cette vie , le livrera entre les
 „ mains du voleur , & permettra qu'il soit
 „ dépouillé , & mesme tué par ce scelerat.
 „ Il est donc vray que le Souverain Juge
 „ permet avec équité ce que le voleur fait
 „ avec injustice , afin , & qu'un autre pe-
 „ cheur soit châtié de l'iniquité dont il est
 „ coupable , & que le voleur soit un jour
 „ puny avec d'autant plus de rigueur , que
 „ sa mauvaise volonté a servi d'instrument à
 „ la juste vengeance de Dieu pour le châti-
 „ ment des pechez d'un autre. „

Voilà ce qu'un grand Saint a crû estre
 en-

enfermé dans ces paroles de Job : ce qui ne s'accorde gueres avec les suppositions du nouveau Systême , qui ne veut point reconnoître en Dieu de volontez particulières dans la conduite du monde.

Ce que Job dit en un autre endroit y est est encore moins conforme. *Les-jours de l'homme sont tres-courts, & dans vous est le nombre des mois de sa vie. Vous luy avez prescrit des bornes qu'il ne peut passer.* C'est à dire que Dieu a préordonné avant tous les siècles combien la vie de chacun des hommes devoit durer. Et on ne peut opposer à cela , dit S. Gregoire qu'Ezechias semble avoir vécu plus longtemps que ce terme prescrit. Car ce que luy dit le Prophe-te en luy annonçant qu'il ne vivroit plus , marquoit seulement le temps auquel il meritoit de mourir : mais cette prolongation de quelques années que la miséricorde de Dieu luy accorda , avoit esté predestinée avant tous les temps ; & c'estoit là le terme qu'il ne pouvoit passer.

Cependant la mort de la plupart des hommes dépend de plusieurs accidens auxquels leur liberté a beaucoup de part. L'un est tué à la guerre , l'autre perit sur la mer ; l'autre est emporté par une maladie que son intemperance luy a causée ; un autre meurt par l'ignorance ou la temerité de

CHAP.
XI.

de son Medecin. Il faut donc que tout cela soit réglé en Dieu d'une maniere que nous ne sçaurions comprendre , afin qu'il soit vray ce que dit Job , qu'il a donné des bornes à nostre vie que nous ne sçaurions passer.

Que si nous remontons du temps de Job à celuy des Patriarches , nous trouverons dans ces peuples d'Orient, où les traditions de la famille de Noé s'estoient plus longtemps conservées la mesme creance de Dieu comme agissant par des volontez particulieres. Il ne faut que lire la Genese pour la rencontrer dans tous les discours des hommes de ce temps là. Abimelech dit à Abraham : *Dieu est avec vous en tout ce que vous faites.* Isaac sema & recœuillit une grande moisson parce que Dieu l'avoit beny. Le serviteur d'Abraham qui estoit allé en Mesopotamie , afin d'en amener une femme pour le fils de son Maistre , rend graces à Dieu de ce qu'il luy avoit donné un heureux voyage. La fecondité de Lia est attribuée à Dieu aussi-bien que la sterilité de Rachel jusques à ce que Dieu la rendit feconde. Laban reconnoist que c'est Dieu qui a augmenté ses biens sous la conduite de Jacob. On trouve dans ce mesme livre de l'Ecriture un grand nombre de passages semblables , dont le P. Thomassin a ramassé

massé une partie dans son livre de l'Etude CHAP.
XI.
des Poètes. 1. part. liv. 2. chap. 9. Et il le fait pour montrer que c'est de ces anciennes traditions que les premiers Poètes ont pris cette notion , *que les grandes choses & les moindres , Que les bonnes ou les mauvaises actions sont faites ou permises par la providence , & la toute-puissance de Dieu.* On le peut lire. Je n'en diray rien d'avantage. On remarquera seulement que l'Auteur en fait beaucoup d'estime & qu'il l'a voulu engager à approuver son Systême.

Mais ce n'est pas seulement dans les Poètes payens que l'on trouve de ces sentimens. Il y en a, quoy que moins frequens, dans toutes sortes d'Auteurs. Je n'en rapporteray que deux exemples.

On ne peut gueres se figurer une parole plus pleine de sens , & plus semblable à celle de Job : *Adducit consiliarios in stultum* *Velleius*
finem , que ce que dit un Historien Ro- *Paterculus.*
main : *Quorum Deus fortunam mutare con-* *lus.*
stituit , consilia corrumpit : Quand Dieu veut renverser la fortune de quelque peuple ou de quelque Prince, il leur fait prendre de méchans conseils. Et c'est ce que le plus judicieux de nos Historiens dit presque en mesmes termes, quoi qu'affurement il ne l'ait pas pris de cet Auteur Latin. On peut juger que j'entens par là Philippe de
Co-

CHAP.
XI.

Comines, qui est tout plein de ces reflexions Chrestiennes sur la conduite de Dieu. Le chap. XVIII. du livre 5. de son Histoire a pour titre : *Discours sur ce que les guerres & divisions sont permises de Dieu pour le chastiment des Princes & du peuple mauvais.* Et voilà ce qu'il y dit de tout à fait conforme à l'Historien Romain : *Les malaventures des Princes sont quand Dieu est tant offensé qu'il ne le veut plus endurer ; mais veut montrer sa force & sa divine vertu : & alors premierement leur DIMINUE LE SENS, qui est grande plaie pour ceux à qui il touche, & le Prince tombe en telle indignation envers nostre Seigneur qu'il fuit les CONSEILS & compagnies des sages..*

L'autre remarque est, que cette ancienne idée de Dieu comme ordonnant & réglant tout dans le monde avoit esté alterée par l'orgueil des Philosophes à l'égard de la vertu, parce qu'ils ne vouloient pas qu'elle dépendît de luy, mais qu'en même temps ils en faisoient dependre le cours des choses humaines, & tout ce que l'on appelle les biens de la fortune. C'est, disoient-ils, le sentiment de tous les hommes, que nous devons demander à Dieu la bonne fortune, & nous donner à nous-mesmes la sagesse & la vertu. Un Poëte dit la mesme chose dans une Epître philosophique. Il suffit de

*Cic. lib.
3. de
nat. Deo.
rum.*

*Hor. ad
Lollium.*

de-

demander à Jupiter la vie & les richesses qu'il CHAP.
donne & qu'il ôte à qui il veut , mais pour la XL
tranquillité de l'esprit , je me la donneray bien
à moy-mesme.

*Sed satis est orare Jovem , qui donat & aufert.
Dei vitam, dei opes: æquum mi animum ipse parabo.*

Et ils raisonnoient de mesme pour les Cic. Ib.
actions de graces. Car ils soutenoient qu'il
ne s'estoit jamais rencontré personne qui eût
rendu graces aux Dieux de ce qu'il estoit hom-
me de bien , mais seulement de ce qu'il estoit
dans les richesses , dans les honneurs , & dans
la santé , & que ce n'estoit qu'au regard de
ces biens, qu'on appelle Dieu tres-grand & tres-
bon , & non parce qu'il nous fait justes , tempe-
rans , & sages.

Cette persuasion que les Dieux dispo-
soient des événemens extérieurs , quoique
la volonté des hommes y eust tant de
part , estoit tellement imprimée dans leur
esprit , qu'ils ne laissoient pas de la suivre,
lors qu'ils y mesloient des pensées impies
& injurieuses à Dieu. C'est ce que nous
voyons dans Lucain , lors qu'il dit en un
endroit , qu'on a de la peine à juger qui
avoit meilleure cause de Cesar ou de Pom-
pée , parce que chacun a eu pour soy un
grand juge ; la cause du vainqueur ayant
esté jugée la meilleure par les Dieux , &c
celle du vaincû par Caton.

Quis

CHAP.

XI.

*Quis justius induit arma ,
Scire nefas , magno se iudice quisque tuetur :
Victrix causa Deis placuit , sed victa Catoni.*

Et il dit en un autre endroit ; Que les Dieux ont esté punis pour avoir fait perdre la bataille de Pharsale , autant qu'ils le pouvoient estre par les hommes , parce que les guerres civiles avoient fait de nouveaux Dieux que l'on n'honoroit pas moins qu'eux , & que Rome juroit par des ombres dans les temples consacrez aux divinitez.

Mais je me souviens d'avoir lû autre fois dans les lettres de Cicéron une assez plaisante dispute entre luy & Caton, fondée sur cette distinction des choses pour lesquelles on devoit remercier les Dieux , & de celles pour lesquelles on ne les devoit point remercier. C'est que Cicéron ayant fait quelques exploits militaires de peu d'importance dans son gouvernement de Cilicie , il desira qu'on en remerciât les Dieux à Rome en faisant des supplications *ad omnia Deorum pulvinaria* , ce qui estoit comme un prélude pour obtenir l'honneur du petit triomphe qui s'appelloit *Ovatio*. Et en effet cela luy fut accordé ; mais ce fut contre l'avis de Caton , qui prétendoit avoir fait plus d'honneur à Cicéron en disant , que que ce qu'il y avoit eu d'extrêmement

• loua-

loüable dans sa conduite , est qu'il avoit gouverné les peuples de sa province avec beaucoup d'intégrité , de douceur , & de sagesse , ce qui meritoit de grandes loüanges , mais n'estoit point une chose pour laquelle on dût rendre des actions de graces aux dieux : au lieu que Cicéron qui convenoit de la maxime , ne trouvoit pas bon qu'on luy en eust fait l'application en cette rencontre , & avoit de la peine à ne pas croire qu'il n'y eust un peu de malignité dans cette réflexion philosophique de Caton.

C H A P I T R E X I I.

Suite des passages de l'Ecriture que l'on ne peut accorder avec la supposition d'une cause universelle qui n'agit point par des volontez particulieres.

CE que j'ay dit des Payens dans le Chapitre précédent , n'a esté que comme une suite de l'explication des sentimens qu'on avoit de Dieu dans la loy de nature. Voyons maintenant si on n'en a pas eu de semblables depuis la loy écrite.

Je ne parle point encore des promesses que Dieu a faites dans l'ancienne alliance. Je les reserve pour un autre endroit.

On

CHAP. On trouve une infinité de passages dans
 XII. les Ecritures du vieux Testament, qui ne se peuvent accorder avec cette fausse hypothèse, qu'il n'y a point en Dieu de volontez particulieres touchant ce qui arrive dans le monde, mais seulement des volontez generales de suivre les loix de la communication des mouvemens, de l'union de l'ame & du corps, & autres semblables.

Je n'en rapporteray ici que quelques-uns parce que j'auray occasion dans la suite d'en alleguer beaucoup d'autres.

Dans les Proverbes 19. 14. *Le Pere. & la Mere donnent les maisons & les richesses, mais c'est Dieu proprement qui donne à l'homme une femme sage.* Cela veut dire qu'il ne paroist pas tant que c'est Dieu qui donne les richesses quand nous les avons reçues de ceux qui nous ont donné la vie : mais que les mariages se faisant comme par hazard, on y doit plus reconnoistre la providence de Dieu, & sur tout celui qui a une femme prudente & vertueuse la doit regarder comme un don singulier de sa bonté.

Dans l'Ecclesiastique ch. 11. v. 12. 13. &c. *Tel est sans vigueur dans un besoin d'estre aidé en toutes choses, dans la défaillance & dans une extrême pauvreté. Et cependant l'œil de Dieu regarde cet homme favorablement, le*
tire

tire de son humiliation, l'éleve en honneur, & plusieurs sont surpris en le voyant, ET EN CHAP.
RENDENT GLOIRE A DIEU. Les biens XII.
& les maux, la vie & la mort, la pauvreté &
les richesses viennent de Dieu.

Tous les Pseaumes sont pleins de témoignages qui nous représentent Dieu comme agissant dès cette vie envers les bons & les méchants selon leur bonne & leur méchante vie : ce qui ne se peut concevoir sans des volontez particulières : non plus que ce que dit S. Paul de la maniere dont Dieu s'est conduit envers les sages du Paganisme, & tous ceux qui ayant connu Dieu ne luy ont point rendu l'honneur qu'ils luy devoient. Car il est impossible que si Dieu n'agissoit que par des volontez generales, il fut arrivé ce que dit l'Apostre : *Que ces faux sages ayant connu Dieu & Rom. 1. ne l'ayant point glorifié, il les a livrez aux desirs de leur cœur & à des passions honteuses.*

On a de la peine à comprendre comment cela s'est fait, Dieu ne pouvant estre Auteur du peché. On l'explique en différentes manieres. Mais il n'y en sçauroit avoir aucune qui ne suppose, que puisque ç'a esté une punition de Dieu, comme l'assure S. Paul, il faut necessairement qu'il y ait agi par une volonté appliquée à ces payens, comme meritant ce chastiment

K

par

CHAP. par leur ingratitude envers le souverain
 XII. Estre, qui leur avoit fait connoître sa di-
 vinité. C'est ce que S. Augustin répond à
 Julien qui ne vouloit pas avouer qu'il y
 eust des pechez qui par un juste jugement
 de Dieu estoient la peine d'autres pechez.

In Jul. lib. 5. cap. 3. Vous cherchez en vain, dit-il, de quelle
 maniere Dieu a livré ces Philosophes à
 des passions honteuses, & vous vous tour-
 mentez fort pour faire croire qu'il les a li-
 vrez en les abandonnant. Mais de quelque
 maniere qu'il les ait livrez, ç'a esté pour
 punir leur méconnoissance, & ç'a esté
 pour cela qu'il les a abandonnez. Et l'A-
 postre a eu grand soin de nous marquer
 combien c'est une horrible punition, d'es-
 tre livré à des passions honteuses de quel-
 que maniere que l'ait fait celuy qui est sou-
 verainement bon, & dont la justice est
 incomprehensible, soit en les abandon-
 nant, soit en agissant par quelque autre
 voie expliquable ou inexpliquable. *Sive*
deferendo, sive alio quocumque vel explicabili,
vel inexplicabili modo.

• Ce que l'Ecriture appelle l'endurcisse-
 ment & l'aveuglement des pecheurs, &
 qu'elle nous fait regarder comme un des
 plus terribles chastimens de Dieu, est pres-
 que la même chose, si ce n'est qu'estre
 livré à ses passions, marque plus les pe-
 chez

chez où tombent ensuite ceux qui y sont livrez, au lieu que l'endurcissement & l'aveuglement marque d'avantage les oppositions à faire le bien où se trouvent ceux, que par un juste jugement Dieu aveugle & endurecit. „ Car l'aveuglement du cœur, dont il est parlé dans l'Ecriture, n'est pas, dit le Cardinal Bellarmin, une simple privation de lumière, mais une mauvaise disposition, qui fait qu'on rejette la lumière, ou qu'on met un obstacle qui empêche qu'on n'en soit éclairé. Et il en est de même de l'endurcissement du cœur: c'est une méchante disposition qui fait qu'on méprise tous les avertissements de Dieu intérieurs & extérieurs, & qu'on y résiste de plus en plus jusques à ce que l'on en vienne à ne les plus sentir.

L'expérience ne fait que trop voir qu'il y a une infinité de gens dans la corruption de ces derniers siècles qui sont en cet état, que l'Ecriture regarde comme un effet de la colère de Dieu qu'ils se sont attirée par leurs pechez. Or, cela ne pourroit estre si Dieu n'agissoit envers chaque homme par des volontez particulieres. C'est donc une fausse idée que le nouveau Systême nous donne de Dieu, quand il nous le représente comme une cause universelle qui ne doit agir que par des voyes simples, generales, con-

CHAP. *stantes, & uniformes, parce que la sagesse*
 XXI. *qu'il aime plus que ses ouvrages, & l'ordre im-*
muable & necessaire qui est la regle de ses vo-
lontez, ne luy permet pas qu'il agisse par des
volontez particulieres.

S. Augustin a ramassé dans le Livre de la Grace & du libre Arbitre, un grand nombre de passages de l'Ecriture qui font voir que ce n'est pas seulement le cœur des fideses que Dieu applique au bien par la puissance de sa grace sans blesser leur liberté, mais qu'il tourne comme il luy plaist sa volonté des méchans mêmes, en se servant ou de leurs inclinations naturelles, ou de leur malice, dont il n'est point l'auteur, pour exercer envers qui il veut, ou sa misericorde, ou sa justice, par le bien que ces méchans font aux uns, ou par le mal qu'ils font aux autres. “ Si nous
De lisons, dit-il, avec soin l'Ecriture *Grat.* *sa*
et nous trouverons, que non seulement Dieu *lib.*
Arb. change les volontez des hommes en les ren-
 6.20. dant bonnes de mauvaises qu'elles estoient
 „ auparavant, & que c'est luy qui leur fait
 „ faire de bonnes œuvres après les avoir rendu
 „ bons, & qu'il les conduit à la vie éternelle;
 „ mais que les volontez mêmes de ceux qui
 „ sont encore possédez de l'amour du siècle
 „ sont tellement en la puissance de Dieu, qu'il
 „ les tourne de quel costé il veut & quand il
 veut

veur, ou pour faire du bien à quelques-uns, “ CH.
 ou pour faire du mal à d'autres, selon qu'il “ XII.
 trouve que cela doit estre par un jugement “
 tres-caché, mais qu'on ne peut douter qui “
 ne soit tres-juste. „ “

C'est ce que ce Saint confirme par un grand nombre de passages de l'Ecriture qui établissent cette verité d'une maniere incontestable.

Les Israélites sont mis en fuite par les habitans de la Ville d'Haï, & Dieu dit à Josué, que c'estoit une punition du crime qui avoit esté commis dans la prise de la Ville de Jericho, & que tant que ce crime demeureroit impuni, les Israélites ne pourroient demeurer fermes en presence de leurs ennemis. Et d'où vient, dit ce Pere, qu'ils ne pouvoient demeurer fermes par leur libre arbitre, mais qu'ils s'ensuyoient, leur volonté estant troublée par la peur, si ce n'est que Dieu est le maistre de la volonté des hommes, & que quand il est en colere, il répand en ceux qu'il veut un esprit de crainte.

Les peuples qui resisterent à Josué, le firent certainement par leur propre volonté, & néanmoins l'Ecriture dit, que leur cœur fut fortifié par le Seigneur, afin qu'ils fissent la guerre aux enfans d'Israël, parce qu'il vouloit qu'ils fussent exterminés.

Ce fut par sa propre volonté qu'Absalon

prit le conseil qui luy estoit desavantageux ; & néanmoins cela se fist parce que Dieu avoit exaucé David, qui luy avoit demandé qu'il dissipast le conseil d'Achitophel. *Et c'est ce qui fut cause que Dieu agissant dans le cœur d'Absalom , luy fit rejeter un conseil utile , & en accepter un autre qui n'estoit pas propre à faire reussir son entreprise criminelle.*

Ne fust-ce pas aussi par le libre mouvement de sa volonté que Roboam fils de Salomon preférant l'avis des jeunes gens , qui avoient esté élevez avec luy , à celui des anciens Conseillers de son Pere , répondit durement au peuple à qui il auroit dû répondre avec douceur & avec bonté ? Et néanmoins ce fut par là que Dieu exécuta ce qu'il avoit prédit , qui est , que les dix Tribus se feroient un Roy en punition des pechez de Salomon , comme l'Ecriture le marque quand elle dit , *que le Roy ne se rendit pas à la remontrance que luy faisoit le peuple , parce que Dieu conduisoit tout cela , pour executer ce qui avoit esté prédit à Jero-boam par le Prophete Abias.*

Les Philistins & les Arabes qui ravagerent le Royaume de Juda pour punir l'impieté du Roy Joram , agirent en cela par leur propre volonté. Et néanmoins l'Ecriture dit , *que ce fut Dieu qui les suscita.*

L'un

L'un & l'autre est donc vray , & qu'ils y vinrent par leur propre volonté , & que Dieu les suscita ; parce qu'estant toutpuissant il opere dans le cœur des hommes le mouvement mesme de leur volonté, en sorte qu'il fait par eux ce qu'il veut , luy qui ne peut rien vouloir d'injuste.

Un homme de Dieu dit à Amasias qu'il renvoyast ceux du Royaume d'Israël qu'il avoit appellez à son secours , parce que Dieu n'estoit point avec eux ; & que s'il se confioit en des gens qui n'avoient point conservé parmy eux le vray culte de Dieu, le Seigneur le feroit fuir devant ses ennemis , parce que c'est luy qui a le pouvoir , ou d'aider dans le combat, ou de mettre en fuite. Mais comment est-ce que Dieu aide dans le combat en donnant de la confiance , ou qu'il met en fuite en inspirant la terreur, sinon parce que faisant tout ce qu'il veut dans le Ciel & dans la terre , il agit aussi dans le cœur des hommes ?

Le mesme Amasias s'estant élevé d'orgueil pour avoir défait les Iduméens, dont il avoit ensuite adoré les Dieux , ne voulut point écouter le Roy Joas à qui il avoit imprudemment déclaré la guerre , qui luy conseilloit de demeurer en repos. Et l'Ecriture fait entendre que c'estoit en punition de son idolatrie , que Dieu agissant dans son cœur avoit esté cause qu'il avoit réjetté un avis

CHAP. salutaire , & que sa témérité luy avoit attiré la
 XII. défaite de son armée.

„ Qui ne tremblera , dit saint Augustin ,
 „ en considerant ces terribles jugemens de
 „ Dieu , selon lesquels il fait dans les cœurs
 „ mesmes des méchans tout ce qu'il veut ,
 „ en leur rendant ce qu'ils méritent par leurs
 „ pechez ? „ *Quis non ista divina judicia con-*
tremiscat , quibus agit Deus in cordibus etiam
malorum hominum quicquid vult , reddens eis
tamen secundum merita eorum ?

Mais je ne puis m'empêcher de rappor-
 ter encore la conclusion generale qu'il ti-
 re de tous ces endroits de l'Ecriture. “ On
 voit , dit-il , clairement , à ce qu'il me
 semble , par ces témoignages de l'Ecritu-
 re & autres semblables qu'il seroit trop
 long de rapporter tous, que Dieu agit dans
 le cœur des hommes pour tourner leurs
 volontez du costé qu'il luy plaist , ou vers
 le bien par sa misericorde , ou vers le mal
 selon que le meritent ceux qui l'ont irrité
 par leurs pechez ; & qu'il ne fait rien en
 cela , que par un jugement , qu'il decou-
 vre quelquefois , & qui souvent est caché ,
 mais qui est toujours juste. Car c'est un
 principe constant , & dont jamais rien ne
 vous doit faire départir , qu'il n'y a point
 d'injustice en Dieu : Et ainsi quand vous
 lisez dans l'Ecriture , que Dieu fait que
 les

les hommes sont seduits , ou qu'il les en-^{CHAP.}
durcit , ou qu'il les remplit d'un esprit ^{XII.}
d'étourdissement , vous ne devez pas dou-
ter, que ce sont leurs pechez precedens qui
ont merit  que Dieu les trait t de la for-
te : & vous devez bien prendre garde à
ne pas imiter celuy dont il est dit dans les
Proverbes : *La folie de l'homme luy fait*
prendre une fausse route , & il s'en prend à
Dieu dans son cœur. Mais la grace n'est pas
donn e selon les merites , parce qu'elle ne
seroit pas grace , si elle n'estoit donn e
gratuitement. Si donc Dieu peut ou par
ses Anges bons ou mauvais ou par quelque
autre maniere agir dans le cœur des m -
chans mesmes , selon que le meritent les
pechez de ceux dont il n'a pas fait la mali-
ce , mais qui l'ont tir e originairement
d'Adam , ou qui l'ont augment e par leur
propre volonté , doit-on trouver étrange
qu'il fasse le bien par son S. Esprit dans les
cœurs de ses élus , qui a fait par ce mesme
Esprit que ces cœurs , de méchans sont de-
venus bons ? ,

Ne m'estant engagé qu'à faire voir que
l'idée que l'Ecriture nous donne de Dieu
n'est point celle du Syst me , & qu'elle
nous témoigne fort clairement qu'il n'est
point indigne de sa sagesse d'agir par des
volontez particulieres , je ne suis point

CHAP.
XII.

obligé d'expliquer, comment ce qui se fait certainement selon l'Ecriture se peut faire sans prejudice de la liberté de ceux dont les pechez sont la peine & d'autres pechez, & sans que le mal qu'ils font puisse estre attribué à Dieu. C'est un secret que nous ne comprendrons bien que dans le Ciel, & nous ne devons point rougir de n'estre pas plus éclairés sur cela que saint Augustin, qui se contente de prouver que Dieu le fait, & qui veut bien que l'on croie qu'il le fait *miris & ineffabilibus modis*, par des voies & des manieres merveilleuses & inexplicables.

Serm.

15. De
temp.
250.

C'est ce qu'il declare encore dans un Sermon où il s'étend assez au long à faire entendre à son peuple, que Dieu se sert des méchans aussi-bien que des bons pour l'accomplissement de ses desseins : ce que l'on voit assez qui ne pourroit estre, s'il n'agissoit ordinairement dans le gouvernement du monde que par des volontez generales. Mais s'estant fait cette question, comment il se peut faire que Dieu se serve des méchans pour executer ses desseins : "J'avoue, dit-il, qu'estant homme je ne suis pas capable de vous faire comprendre comment cela se fait. Car que puis-je faire autre chose sur cela, que d'entrer avec l'Apôtre dans un profond étonnement,

nement, & de m'écrier avec luy : O pro-^{CHAP.}
fondeur des thresors de la sagesse & de la scien-^{XII.}
ce de Dieu ! Que ses jugemens sont impene-
trables, & ses voies incomprehenfibles ! Car
qui a connu les desseins de Dieu, ou qui est en-
tré dans le secret de ses conseils ? Qui luy a
donné quelque chose le premier, pour en pre-
tendre recompense ? Tout est de luy, tout est
par luy, & tout est en luy. A luy soit gloire
dans tous les siecles, Amen. Ainsi à l'égard
de nous, nous ne pouvons que confide-
rer, qu'admirer, que trembler, que nous
écrier, parce que c'est un secret que nous
ne pouvons penetrer. *Nobis consideratio,*
admiratio, tremor, exclamatio, quia nulla
penetratio. Mais quant à Dieu ; on doit luy
en rendre gloire dans tous les siecles. Quoi
qu'il fasse ou envers les vases d'honneur ou
envers les vases d'ignominie, on doit luy
en rendre gloire. Il couronne les uns, il
condamne les autres, il agit toujours sage-
ment. Il éprouve les uns, il se sert des au-
tres pour les éprouver, & il les fait tous
entrer dans l'ordre de sa providence. *Alios*
coronat, alios damnat, nusquam errat : alios
probat, de aliis probat, omnes ORDINAT.

Il suffit donc d'estre assuré par l'Ecri-
ture que Dieu fait beaucoup de choses par
les méchans mêmes, pour en conclure
qu'il faut qu'il agisse par des volontez par-

ticulieres, sans qu'il soit necessaire de sçavoir comment il agit dans les méchans. J'ay reservé néanmoins l'exemple de Semeï, parce que j'ay crû, que ce qu'en dit S. Augustin, pourra donner quelque jour à une matiere si obscure.

„ Ce fut, dit-il, par sa propre volonté que
 „ Semeï maudit David : & neanmoins ce
 „ Roy, qui estoit remply d'une haute & divi-
 „ ne sagesse, dit à celuy qui vouloit tuer cét
 „ outrageux : *Laissez le faire, c'est Dieu qui*
 „ *luy a dit de maudire David ; & qui sommes-*
 „ *nous pour trouver à redire à ce que Dieu fait ?*
 „ Mais comment Dieu avoit-il dit à ce
 „ méchant homme de maudire David ? Qui
 „ fera le sage qui entendra bien cela ? Car
 „ Dieu ne le luy avoit pas dit en le luy com-
 „ mandant, puis que si cela eust esté, on
 „ l'auroit dû louer d'avoir obeï à Dieu, &
 „ il n'auroit pas dû en estre puni, comme il
 „ le fut depuis. Mais cette maniere de par-
 „ ler nous fait entendre, que sa volonté
 „ estant méchante d'elle-même & portée au
 „ mal par son propre vice, Dieu l'avoit in-
 „ clinée à ce peché par un juste jugement
 „ quoique terrible & caché.

De Le Cardinal Bellarmin explique plus au
amiff. long ce que ce saint Docteur a insinué par
grat.lib. ces paroles. Car ayant rapporté trois ma-
 2. 6. 13. nieres, selon lesquelles on peut entendre

ces façons de parler de l'Ecriture, il en CHAP. ajoute une quatrième en ces termes: " Si XII. ces trois explications ne satisfont pas entièrement, en voicy une autre qui satis-
fera tout à fait. C'est que Dieu ne permet pas seulement aux méchans de faire le mal, & qu'il n'abandonne pas seulement les gens de bien en leur laissant souffrir les maux, que les méchans leur font: mais il fait voir qu'il est le maistre des mauvaises volontez, & qu'il les regle, les gouverne, les tourne, & les fléchit, en agissant en elles d'une maniere tres-cachée: de sorte que quoi qu'elles soient mauvaises & corrompues par leur propre vice, c'est néanmoins la Providence divine qui fait qu'elles se portent à une sorte de mal plutôt qu'à une autre, quoi que ce ne soit qu'en le permettant, & non pas en les y poussant. „

Il allegue sur cela un fort beau passage de Hugues de S. Victor. " Quant à la maniere, dit ce sçavant Religieux, dont Dieu se conduit, lors que par l'Empire qu'il a sur les volontez des hommes, même méchantes, il les tourne comme il luy plaist par une operation invisible & cachée: ce qu'on en doit croire, est que Dieu ne donne pas la corruption à ces mauvaises volontez, mais qu'il y met seulement

CHAP. XII. lement l'ordre. Car le vice de la volonté, par lequel elle est mauvaise, est de la volonté même. Mais l'ordre qui est de Dieu, consiste en ce qu'elle se porte à une mauvaise action plutôt qu'à une autre. Et ainsi dans la même méchante volonté, il faut distinguer le mal & le bien. Le mal est de l'homme, & le bien de Dieu. Le mal est dans le mouvement libre, par lequel le pécheur se porte à pécher. Mais de ce qu'il se porte à faire du mal à l'un plutôt qu'à l'autre, c'est un bien, parce que c'est un ordre qui vient de Dieu, qui dispose de tout dans le monde selon sa volonté, qui est toujours juste. La mauvaise volonté se peut donc corrompre en elle-même par son propre vice, qu'elle ne tire point d'ailleurs : mais elle ne peut se précipiter hors d'elle-même par ses mouvements libres, que du côté où le chemin luy est ouvert. Et celui qui luy ouvre ce chemin d'un côté plutôt que d'un autre est dit *l'incliner*, non en la poussant, mais en permettant qu'elle se précipite, & en ne la retenant pas. Et ainsi il ne luy donne pas sa pente vers le mal, mais il la règle seulement, & il l'ordonne. "*Nec autor illi est ruendi, sed incedendi ordinator.*"

Ce Cardinal, ajoute, que S. Thomas dans son Commentaire sur le 9. Chap.

aux

aux Romains , dit encore quelque chose ^{CHAP.}
de plus. “ Car il y enseigne , que Dieu ^{XII.}
n’incline pas seulement les mauvaises vo-
lontez des hommes à une chose plustost
qu’à une autre , en permettant qu’elles
se portent vers l’une , & ne permettant
pas qu’elles se portent vers l’autre : mais
qu’il le fait même positivement en met-
tant dans l’esprit d’un méchant homme
une bonne pensée ou une pensée indif-
ferente , d’où ce méchant prend occasion
de juger qu’il vaut mieux qu’il nuise à
l’un qu’à l’autre , ou qu’il s’abandonne
à un peché plustost qu’à un autre. Et c’est
comme S. Augustin & Theodoret expli-
quent ces paroles du Pseaume 104. tou-
chant les Egyptiens : *Il excita la haine dans*
leur cœur contre son peuple. Car ils disent que
Dieu n’a pas fait cela en pervertissant le
cœur des Egyptiens , mais en faisant du
bien aux Israélites , d’où les Egyptiens pre-
noient occasion de les hair davantage.
Ainsi quoi que Dieu ne soit pas l’Auteur
des mauvaises volontez des hommes , il en
est néanmoins le maistre , & il les gouver-
ne , & y met l’ordre & la regle pour le
bien de ses élus : comme les Medecins
(dit S. Basile) usent du venin de la vipere
qu’il n’ont pas fait , pour guérir les corps.,

Nous pouvons encore dire icy quelque
chose

CHAP. chose de ces volonte^z particulieres de Dieu
XII. dans une matiere plus favorable.

S. Augustin dans la 23. des cinquante Homelies, expliquant ces paroles de l'Evangile de S. Luc : *Cui minus dimittitur, minus diligit*, se forme cette difficulté :
 „ Que fera donc celuy qui a commis peu de
 „ pechez avant sa conversion ? Comment
 „ luy persuaderons-nous d'aimer beaucoup
 „ Dieu ? Luy dirons-nous qu'il ne faut pas
 „ croire ce que JESUS-CHRIST dit, *Que ce*
 „ *luy à qui on a remis moins de pechez, aime*
 „ *moins* ? A Dieu ne plaise. Mais on n'a qu'à
 „ luy demander, par la grace & par la pro-
 „ tection de qui il a commis peu de pechez
 „ avant qu'il fut converti à Dieu.,

Le peuple à ces paroles, fit quelque mouvement & quelque acclamation qui firent connoître à S. Augustin qu'il comprenoit bien ce que leur Evêque leur vouloit dire, tant les Chrétiens ont esté persuadez de tout temps que Dieu agit dans le monde par des volonte^z particulieres.

C'est ce que S. Augustin témoigne par
 „ ces paroles : “ *Deo gratias, quod motu &*
 „ *voce vestra intellexisse vos significatis. Jam*
 „ *ut video soluta quæstio est.* DIEU soit loué,
 „ de ce que vous avez témoigné que vous
 „ m'entendez. Je voy donc que la difficulté
 „ est resolue. Representons-nous deux per-
 „ sonnes

sonnes converties. L'un a commis beau-^{CHAP.}
coup de pechez & a contracté beaucoup ^{XII.}
de dettes. L'autre en a peu commis par
une protection particuliere de Dieu. L'un
& l'autre se tient également redevable à
Dieu : celui qui en a commis beaucoup ,
de ce qu'il luy en a pardonné beaucoup ;
celuy qui en a commis peu , de ce qu'il
n'en a pas commis davantage. „

Et voicy comme ce Saint marque à ce
dernier sur quoy est fondée la reconnois-
sance qu'il doit à Dieu.

Vous n'avez point esté adultère au
temps de vostre vie passée pleine d'igno-
rance & d'aveuglement, lorsque vous n'é-
tiez pas encore baptisé, lorsque vous n'a-
viez point de discernement du bien & du
mal, lorsque vous ne croyiez pas en celui
qui vous conduisoit sans que vous le sçus-
siez. Representez vous donc ce que vostre
Dieu vous dit maintenant : Je vous con-
duisois comme devant estre à moy. Je vous
conservois pour moy. Ce qui a esté cause,
que vous n'avez point commis d'adultère ,
c'est que personne ne vous y a poussé , &
c'est moy qui ay fait qu'il ne s'est trouvé
personne qui vous ait porté à commettre
ce peché. Le temps , le lieu vous ont man-
qué. C'est moy qui les ay fait manquer.
Si vous en avez eu le lieu & le temps , vous
vous

CHAP. „ vous estes trouvé saisi d'un mouvement de
 XII. „ crainte qui vous a empêché d'y consentir,
 „ & c'est moy qui vous ay fait avoir cette
 „ crainte. Rendez donc graces à la miseri-
 „ corde de celuy envers qui les pechez mê-
 „ mes que vous n'avez pas commis , vous
 „ doivent être un sujet de reconnoissance.
 „ Celuy-cy m'est redevable pour les pechez
 „ que je luy ay pardonnez; & vous me l'estes
 „ aussi pour les pechez où vous n'estes pas
 „ tombé. Car il n'y a point de peché qu'un
 „ homme commette, qu'un autre homme
 „ ne püst commettre aussi, s'il n'en estoit
 „ préservé par la conduite de celuy qui est le
 „ Createur & le Maître de tous les hommes.,,

Les acclamations que fit le peuple d'Hippone lors que leur saint Prelat n'avoit fait que leur faire entrevoir la substance de ce discours, montrent assez combien il doit estre conforme aux plus communes notions du Christianisme. Or il n'est pas moins clair, qu'il est tout à fait contraire à l'idée d'un *agent universel*, qui hors les miracles ne fait rien par des volontez particulieres, mais qui croiroit ne pas agir sagement s'il s'appliquoit à autre chose qu'à observer les loix de la communication des mouvemens, celles de l'union de l'ame & du corps, & celles qui reglent, à ce que l'Auteur prétend, ce que Dieu doit

doit faire dans les esprits. C'est donc aux partisans du nouveau Sytême à considérer s'il n'est pas plus sur de s'attacher à ce que tous les Chrestiens ont toujours cru jusques icy de la conduite de Dieu, qu'à de nouvelles notions qu'on ne sçauroit accorder avec l'Ecriture, & qui renversent manifestement ce que la foy & la raison nous obligent de croire de la Providence de Dieu, comme nous l'allons faire voir dans les chapitres suivans.

C H A P I T R E XIII.

Que ce que la foy & la droite raison nous apprennent de la Providence de Dieu, oblige necessairement de croire que Dieu agit dans le gouvernement du monde par des volontez particulieres.

CE N'EST pas assez de faire agir Dieu. Il le faut faire agir en Dieu. Ce n'est pas assez de dire en un endroit, que c'est l'agent universel, & l'agent unique, *qui fait tout dans les esprits aussi bien que dans les corps.* Il faut ajoûter à cela, pour avoir l'idée veritable de la Providence divine : qu'il ne fait rien sur tout dans les choses humaines, que comme en estant le souverain Modérateur, & ayant dans tout ce qu'il fait des fins dignes de luy, de sa bonté, de sa misericorde, & de sa justice. Cela

CHAP.
XIII.

Cela se peut éclaircir par un exemple sensible. Je suppose qu'un Epicurien voulant diminuer l'impiété de la doctrine de sa secte, eût ajoûté à ce qu'avoit dit Epicure, que les atômes ne se meuvent point d'eux-mêmes, que c'est Dieu qui leur donne à chacun tout le mouvement qu'ils ont, non dans le dessein particulier de faire ceçy ou cela, mais seulement de les mouvoir, en laissant former de ce concours des atômes, tout ce qui s'en pourra former. Dans cette supposition on auroit pû dire, que Dieu est la cause generale de tout ce qui se fait dans le monde, mais on n'aûroit pû dire en parlant raisonnablement, que rien ne s'y fait que selon l'ordre & la disposition de sa Providence; parce qu'encore que Dieu voulust en general le concours des atômes, dont toutes les choses se formeroient, il n'auroit pas néanmoins de volonté particuliere pour l'une plutost que pour l'autre. De sorte que dans cette hypothese la formation des choses naturelles auroit dû estre attribuée non à Dieu seul, mais à Dieu & au hazard; à Dieu, comme ayant donné le mouvement aux atômes: & au hazard, comme s'estant rencontrez fortuitement sans aucune volonté particuliere de Dieu, pour former une chose plutost qu'une autre.

Je

Je ne doute point que l'Auteur ne convienne, que si on avoit cette opinion de Dieu, ce ne feroit pas reconnoître la Providence, non seulement comme la foy, mais aussi comme la droite raison nous oblige de la reconnoître, & comme elle a esté reconnue en effet par tous les Philosophes mêmes Payens, qui ont eu des pensées raisonnables touchant la Divinité. C'est ce qui paroît par les définitions qu'on a données jusques icy de la Providence. C'est, dit Nemefius, & après luy *De nat. S. Jean de Damas, le soin qu'a Dieu de toutes choses : ou, la volonté de Dieu, par laquelle toutes choses sont gouvernées avec un ordre admirable.* *hom. c. 24.*

Boëce dans le livre 4. de la Consolation Prose 6. *La Providence est la raison divine du souverain Gouverneur de l'Univers, laquelle range & dispose toutes choses.* Elle est aussi définie en general dans le même sens, mais en moins de mots par S. Thomas, *Ratio ordinis in finem.* C'est à dire, la raison qui dispose les choses, & qui les ordonne en les rapportant à leur fin. Il paroît par toutes ces définitions de la Providence, qu'elle enferme essentiellement dans son idée le rapport des choses à leur fin. D'où il s'ensuit :

- I. Que ce n'est pas un acte de l'entendement

dement seul , mais aussi de la volonté , comme tous les Theologiens le reconnoissent.

2. Que la seule préscience des événemens futurs n'est pas providence. Car si toutes choses arrivoient au hazard , ou par une fatalité aveugle , comme l'ont crû quelques-uns des Philosophes Payens , Dieu pourroit en avoir la connoissance & même la préscience , sans qu'il eût pour cela ce que les hommes entendent par la Providence de Dieu.

3. Qu'afin qu'une chose , ou un événement particulier puisse estre attribué à la Providence de Dieu , il ne suffiroit pas de pouvoir dire que Dieu l'a fait , mais il faut qu'il ait eu un dessein en le faisant.

4. Qu'il est mesme beaucoup plus essentiel à la Providence d'avoir un dessein que d'agir , puisqu'il y a beaucoup de choses que Dieu permet seulement & qu'il ne fait pas , auxquelles sa Providence ne laisse pas de s'étendre , tels que sont tous les pechez des creatures intelligentes. C'est ce que S. Augustin declare en une infinité d'endroits , comme lors qu'il dit , Confess. liv. I. chap. 10. *Et tamen peccabam , Domine Deus ordinator & creator rerum omnium naturalium , peccatorum autem tantum ordinator.* JE PECHOIS néanmoins contre vous .

vous, mon Dieu, qui avez établi un ordre re- CHAP. XIII,
glé dans les choses naturelles, que vous avez
toutes créées, mais qui reglez seulement les
desordres du peché dont vous n'êtes pas l'au-
teur. Et sur le Pseaume 7. *Aliud fecit &
ordinavit : aliud autem non fecit, sed tamen
etiam hoc ordinavit.* IL Y A des choses que
Dieu fait & qu'il regle par sa Providence; &
d'autres qu'il ne fait pas, sçavoir les pechez,
mais qu'il ne laisse pas de regler & de faire en-
trer dans son ordre. Et dans la Cité de Dieu
liv. 11. chap. 17. Toutes les natures sont
bonnes, & Dieu les a créées par sa bonté. Et
il y a des volontez qui sont mauvaises, que
Dieu ne laisse pas de faire entrer dans son ordre
par sa justice. *DEUS sicut naturarum bona-
rum optimus Creator est, ita malarum volun-
tatum justissimus ordinator.* A quoi se rap-
porte encore cette celebre parole du même
Saint dans le liv. de la Predestination des
Saints chap. 16. Il est au pouvoir des méchans
de pecher : mais de faire en péchant par cette
malice de leur cœur une chose plutôt qu'une
autre, cela ne dépend pas d'eux, mais de ce-
lui qui en separant les tenebres d'avec la lu-
miere ne laisse pas de les faire entrer dans son
ordre. Et ce qu'il dit dans ses Confessions
liv. 9. chap. 8. Que Dieu conduisant avec
une admirable sagesse, tout ce qui se passe dans
le Ciel & dans la terre, regle mesme les de-
regle-

CHAP. *reglemens du monde , & donne tel cours qu'il*
 XIII. *luy plaist au torrent impetueux de la malice des*
hommes , pour la faire servir à ses desseins
éternels.

Ny la foy ny la vraye raison ne nous permettent pas de douter , que tout n'entre generalement dans l'ordre de la Providence : les choses corruptibles , aussi bien que les incorruptibles : celles qui paroissent les plus viles , aussi bien que les plus nobles : les particulieres que les Philosophes appellent individus , aussi bien que les genres & les especes : les événemens humains qui dépendent du libre arbitre , aussi bien que les choses où les agens libres n'ont point de part. Il y a eu sur cela diverses erreurs , mais la saine doctrine les condamne toutes : & il n'y en a point sur tout qu'elle condamne davantage , que l'erreur de ceux qui reconnoistroient la Providence pour tout le reste , mais qui ne voudroient pas avouer que les événemens humains y fussent sujets.

On voit ces differentes erreurs touchant la providence dans le plus sçavant des Juifs qui est Moyse fils de Maïmon qu'on appelle ordinairement *Rabbi Maïmonides*. Il n'a pû luy-même s'en exempter entierement. Et par-là il est plus propre à nous faire juger qui sont celles de ces erreurs qui sont

sont les plus contraires à la Religion, & qu'il luy a esté plus facile d'éviter. C'est dans son Livre intitulé : *More Nevochim*, *Doct̃or Perplexorum*, qui est le plus estimé de tous ses ouvrages. Il y en a deux traductions latines. Mais la plus ancienne qui est de 1520. est fort obscure & pleine de fautes. La dernière qui est de Jean Buxtorf le fils en 1629. est beaucoup plus exacte & plus correcte.

C'est dans le ch. 17. de la 2. partie qu'il explique cinq opinions touchant la providence, qui sont toutes à ce qu'il croit, aussi anciennes que les Prophetes.

La première est de ceux qui la nient absolument, qui croient que toutes choses arrivent en ce monde par hazard, & qu'il n'y a point de Dieu qui en ait soin, qui les conduise & qui les gouverne. Tel a esté le sentiment d'Epicure, & il y a eu des heretiques dans nostre loy qui ont embrassé cette opinion. Ce sont ceux dont il est dit dans le Prophete ; *Ils ont renoncé le Seigneur, ils ont dit ; Il n'y en a point. Ne gaverunt Dominum, & dixerunt : Non est ipse.*

La 2. est de ceux qui croient qu'il y a une providence, mais qu'elle n'est que pour les choses incorruptibles, ou qui subsistent toujours quant à leurs especes.

L

Mais

CH.
XIII.

„ Mais que quant aux individus de ces espe-
 „ ces, sans en excepter les individus de la na-
 „ ture humaine, tout ce qui leur arrive est
 „ par hazard, *non ex certa gubernatoris guber-*
natione, vel directoris directione. „ Il attribue
 „ cette opinion à Aristote : & il l'expli-
 „ que par cet exemple. “ S'il souffle un
 „ vent violent qui fasse tomber les feuil-
 „ les d'un arbre, qui rompe les branches d'un
 „ autre : qui arrache quelque pierre d'un ba-
 „ stiment, qui excite sur la mer une tem-
 „ peste qui submerge des vaisseaux avec tous
 „ ceux ou plusieurs de ceux qui estoient des-
 „ sus : Il n'y a point de difference selon Ari-
 „ stote, entre une feuille & une pierre qui
 „ tombe, & des hommes pieux qui auront
 „ esté submergez par cette tempeste. Et il
 „ n'en trouve point aussi entre l'accident
 „ qui fait mourir des fourmis, parce que le
 „ pied d'un bœuf les écrase, & celuy qui fait
 „ mourir des hommes pieux, qui prioient
 „ Dieu dans une maison, sur qui cette mai-
 „ son tombe. „ On ne voit pas bien non plus
 „ qu'elle difference y pourroit mettre l'Au-
 „ teur du Systême. Cependant ce sçavant
 „ Rabbín nous fait entendre qu'il n'y a eu
 „ que des impies qui ayent esté de ce senti-
 „ ment parmi les Israélites, & que ce sont
 „ 9. 9. ceux qui disoient dans Ezechiel: *Dereliquit*
Dominus terram.

S. Au-

S. Augustin parle de cette 2. opinion , CHAP. XIII.
 mais sans l'attribuer à Aristote , vers la fin Cap. 21.
 du Livre 5. de la Genese à la lettre. *Nec* & 22.
omnino , dit-il , *audiendi sunt qui putaverunt*
sublimes quidem mundi partes , id est à confinio
corpulentioris aeris hujus & supra , divina pro-
videntia gubernari : hanc autem imam par-
tem. . . . casibus potius & fortuitis motibus
agitari. Et il la refute par ces paroles du
 Ps. 148. Louez le Seigneur feux de l'air ,
 gresle , neige , & exhalaisons , vents impetueux
 & tourbillons qui executez ses ordres & ses vo-
 lontez. *NIHIL enim tam videtur casibus vol-*
vi , quam omnes istæ præcellosæ ac turbulentæ
qualitates , quibus cæli hujus inferioris. . . .
facies variatur & vertitur. Sed cum addidit :
quæ faciunt verbum ejus , satis ostendit earum
quoque rerum ordinem divino subditum impe-
rio , latere nos potius quam universitatis deesse
naturæ. A quoi il ajoûte ce que nostre Sei-
 gneur dit dans l'Evangile , qu'il n'y a point
 de passereau qui meure sans la volonté de Dieu ,
 & que c'est Dieu qui revest les lis , comme
 estant une confirmation de cette verité :
 Que non seulement toute cette partie du monde
 destinée à estre la demeure des choses mor-
 telles & corruptibles , mais mesme que ses plus
 viles & plus abjectes parties sont gouvernées
 par la Providence divine.

La 3. opinion des cinq du Rabbi Moyse

CHAP. XIII., est de ceux qui croient , qu'il n'y a aucu-
 ,, ne chose dans le monde ny universelle ny
 ,, singuliere , qui arrive par hazard , mais
 ,, que tout se fait par une volonté, une inten-
 ,, tion , & une conduite particuliere de
 ,, Dieu : & ils ne doutent point d'ailleurs
 ,, que Dieu ne connoisse tout , puisqu'il
 ,, conduit & gouverne tout.

Cette opinion si on en demeure là est
 la seule veritable. Aussi ce Rabbín qui
 l'attribue aux Ismaélites , c'est à dire aux
 Mahometans , ne la refute que par des
 inconveniens qu'il prétend en estre des
 suites , & qu'il dit estre reconnus pour
 vrais , par ceux qui sont de ce sentiment.
 Le principal est qu'il n'y auroit point de
 liberté parmi les hommes , & qu'il auroit
 esté inutile de leur donner des loix puis-
 qu'ils n'auroient aucune puissance de faire
 ce qui leur est commandé , ny de ne pas
 faire ce qui leur est défendu. Il dit que ces
 Ismaélites avouoient tout cela , & nioient
 que cela fust absurde. *Omnium istorum ab-*
surdorum gravitatem perferunt & recipiunt ,
ut hanc suam sententiam tucantur. Ainsi ce
 qui seroit arrivé à ces Mahometans , si ce
 que ce Rabbín leur attribue est vray , c'est
 ce que l'Auteur du Systême dit arriver à
 des personnes , qui ne pouvant concevoir que la
 Providence de Dieu puisse subsister avec la li-
 berté

berté de l'homme , & le respect qu'ils ont pour la religion les empeschant de nier la Providence , ils aiment mieux ôter la liberté aux hommes , parce que ne faisant pas assez de reflexion sur la foiblesse de leur esprit , ils s'imaginent pouvoir penetrer les moyens que Dieu a pour accorder ses Decrets avec nostre liberté. Ces Mahometans , dont parle ce Rabbïn , ressembloient donc à ces personnes : & par consequent ils erroient , en ce qu'ils nioient la liberté , & non en ce qu'ils disoient de la Providence.

La 4. opinion ne differe en rien de la troisieme pour ce qui est de la providence. Car l'une & l'autre , aussi bien que la Theologie Chrestienne , l'etend à tout. *Credunt* , dit Maimonides , *quod Providentia Dei se extendat ad omnia entia*. Mais ceux-cy ne nioient pas le libre arbitre comme les autres. Cependant ce Rabbïn trouve de grands inconveniens dans cette opinion aussi bien que dans la precedente. Et il y en a qu'il leur reproche sans raison , & d'autres où il n'a pas tort.

Le premier est de ce qu'ils croyoient que Dieu connoissoit le mouvement & la chute de toutes les feuilles , & le chemin des fourmis ; ce qu'il paroît que ce Docteur Juif trouvoit fort étrange , quoi qu'on ne puisse consulter l'idée de l'Etre parfait ,

CHAP. qu'on ne reconnoisse que cela est indubi-
XIII. table.

Le 2. est : “ de ce qu'ils disoient , que
 „ c'estoit un ouvrage de la sagesse de Dieu ,
 „ de ce qu'il y avoit des hommes qui sans
 „ avoir peché naissoient avec beaucoup
 „ d'imperfections & de défauts (par où il y
 „ a apparence qu'ils vouloient marquer
 „ ceux qui naissent aveugles ou sourds &c.)
 „ & qu'il estoit meilleur d'estre ainsi que de
 „ n'estre point. Mais pour nous , dit ce
 „ Docteur Juif , nous ne comprenons pas
 „ quelle bonté il peut y avoir en cela ; *sed*
 „ *nos istam bonitatem non intelligimus.* „ Cette
 difficulté est grande : & elle ne peut bien se
 résoudre que par le peché originel. Nous
 verrons aussi que ce Rabbin pour n'y avoir
 pas eu recours dit sur cela des choses tout
 à fait absurdes.

Le 3. est que quand on leur demandoit
 quelle justice il y avoit dans la mort des
 bêtes , quel peché elles avoient commis ,
 & pourquoy Dieu vouloit , puisque sa
 Providence s'étendoit à tout , qu'un Rat
 innocent fut déchiré par un Chat , ils ré-
 pondoient , que Dieu l'avoit ainsi ordon-
 né , mais qu'il recompenseroit ce Rat
 dans le siècle à venir. Cela estoit fort ri-
 dicule de vouloir qu'il y eust un paradis
 pour les bêtes. Mais ce Rabbin donne luy-
 même

mesme un peu de lieu à cette reverie, quand il attribue une volonté aux animaux ir-
 raisonnables aussi-bien qu'aux hommes. CHAP. XII.
Omnia pariter animantia irrationalia moventur voluntate sua. Car s'ils avoient une volonté, on auroit peine à dire pourquoi ils ne seroient pas capables de bien & de mal, de punition & de recompense.

Le 4. inconvenient qu'il reproche à ceux de cette 4. opinion est le plus considerable. Car s'il n'y a point de faute dans la traduction on a de la peine à comprendre ce qu'il dit en cet endroit. *Næque solum absurda & contradictoria sequuntur hinc, hoc est talia, quorum unum alterum destruit; quia credunt Deum optimum maximum omnes res scire, & hominem habere liberam potestatem, Hoc autem, ut vel levi consideratione patet, infert contradictionem.* CE NE SONT pas seulement des absurditez qui suivent de cette 4. opinion; ce sont aussi des contradictions, c'est à dire des choses qui sont telles que l'une détruit l'autre. Car ils croient, que Dieu sçait toutes choses; & que l'homme a la libre puissance de sa volonté. Or il ne faut qu'un peu d'attention pour reconnoître qu'il y a en cela de la contradiction. N'est-ce pas dire que ce sont deux choses dont l'une détruit l'autre, de croire d'une part, que Dieu sçait toutes choses, & de l'autre que l'homme a le libre

arbitre de sa volonté. Or on ne peut pas se déclarer pour le libre arbitre d'une manière plus forte qu'il fait dans la suite. Il semble donc qu'il s'est engagé par là à ne pas croire que Dieu sçait toutes choses, & qu'on auroit lieu de dire de ce Rabbin, ce que S. Augustin dit de Cicéron: *Ut homines faceret liberos fecit sacrilegos*. Mais c'est ce qu'on ne sçauroit attribuer à ce Docteur Juif, puis qu'il fait un chapitre entier qui est le 19. de ce 3. livre pour prouver que Dieu sçait toutes choses, & que c'est une impiété de dire, *qu'il y en a qu'il connoist, & d'autres qu'il ne connoist pas*. J'avoue que je n'ay pas assez de lumière pour accorder une contradiction si apparente; & que je n'oserois néanmoins la luy imputer après l'arrest si rude qu'il prononce dans sa preface, contre les Auteurs qui se contredisent. *Si manifestè duæ propositiones sibi contradicant, ita ut scriptor prioris oblitus fuerit cum scripsit posteriorem, error & lapsus est nimis magnus, neque illum autorem inter illos numerandum censeo cujus libri legi mereantur*.

Il passe ensuite à la 5. opinion, & il en parle en ces termes. “ La 5. opinion, „ dit-il, est celle de nostre loy, & je vous „ marqueray ce que l'on en trouve dans les „ livres des Prophetes. Je diray ce que nos „ sages

sages en croyent communement : puis ce ^{CH.}
 qu'en croyent quelques-uns de nostre na- ^{XIII.}
 tion : & enfin ce que j'en croy moy-même. ^{CC}

Mais avant que de parler de la Providen- ^{CC}
 ce , il explique ce que croyent commune-
 ment ceux de sa nation de la puissance du
 libre arbitre , & il le fait de la maniere du
 monde la plus Pelagienne. J'aime mieux
 le rapporter dans les propres termes de son
 traducteur. *Fundamentum legis Moſis Docto-*
ris noſtri , omniumque eorum qui illi adherent
eſt , quòd homo habeat ABSOLUTISSIMAM
potestatem ; hoc eſt quod homo per naturam ,
arbitrium , & voluntatem ſuam faciat quid-
quid homo facere poteſt , ſine ulla re alia in
ipſo creata , vel innovata. Car n'est-ce pas
 faire entendre que l'homme a un pouvoir
 tres-absolu de faire toute ſorte de bien par
 ſa nature & par ſon libre arbitre, ſans qu'il
 ſoit neceſſaire , que Dieu faſſe rien en luy
 de nouveau , ou qu'il l'aſſiſte d'aucune
 nouvelle grace.

Je trouve auſſi dans ce même endroit
 une reverie ſemblable à celle des Semipe-
 lagiens ; qui pour ne pas reconnoiſtre que
 ce ſoit un effet de la prédeſtination gratui-
 te de ce que de deux enfans l'un ne meurt
 qu'après avoir eſté baptizé , & l'autre
 meurt ſans baptême , ils diſoient que cela
 venoit de ce que Dieu avoit prévu le bien

& le mal que chacun d'eux auroit fait , s'il avoit vécu jusques à âge d'homme. Car ce Rabbin paroist approuver une pensée toute semblable à celle-là , qu'il dit que ses Docteurs enseignent par tout : *Ils enseignent , dit-il , qu'un Embryon estant mort dans le ventre de sa mere , sera recompensé de Dieu pour tout le bien qu'il auroit fait estant devenu homme , & puny pour tout le mal qu'il auroit fait aussi , quoiqu'il n'ait eu aucun Prophete qui luy ait commandé le bien , & qui luy ait défendu le mal , parce que la raison enseigne , qu'il faut s'abstenir de toute iniquité & de toute violence.*

Il établit au même endroit comme une maxime certaine parmy les Juifs , que l'homme ne souffre aucun mal dans cette vie , que pour ses pechez. Et il rapporte en un autre endroit , comme un axiome reçu par tous leurs sages : *Non est mors sine peccato , neque castigatio sine iniquitate.* Ce qui est un argument indubitable du peché originel ; puisque les enfans qui meurent avant que de naistre , ou aussi-tost après leur naissance , ne peuvent avoir d'autre peché. Car attribuer leur mort aux pechez qu'ils auroient commis , s'ils avoient vécu plus long temps , c'est une absurdité trop visible.

Néanmoins , ajoute-t'il sur ce même sujet

jet, Il y a quelques-uns de nos sages, qui parlent de ce qu'ils appellent des chastimens d'amour, CASTIGATIONES AMORIS: Et selon cela il pourroit arriver qu'un homme seroit affligé non à cause de son péché, mais pour avoir une plus-grande recompense dans l'autre vie. Mais il prétend, qu'il n'y a pas un seul petit mot de cela dans la Loy: DE QUA RE nē verbulum quidem in Lege reperitur. Cependant il est parlé de ces chastimens d'amour dans les Proverbes de Salomon. 3.11. Mon fils, ne rejetez point la correction du Seigneur, & ne vous abbattez point, lorsqu'il vous chastie. Car le Seigneur chastie celui qu'il aime, & il trouve en luy son plaisir, comme un pere dans son enfant.

Enfin après cette digression il revient à la Providence: mais quoiqu'il eust promis de dire ce que les Docteurs Juifs en croient communement, il ne le fait point, & il explique tout d'un coup son opinion en ces termes.

Je m'en vas maintenant vous expliquer ce que je croy de la Providence, ce qui est un point tres-difficile & tres-important. Mais ma pensée sur cela n'est point fondée sur des démonstrations, mais sur les choses qui me paroissent estre clairement & sans aucun doute conformes à l'intention de la Loy de Dieu & des Prophetes.

CHAP.
XIII.

Je croy donc que la Providence à l'égard du monde sublunaire, ne s'étend qu'aux individus de la nature humaine, & que cette espece entre celles du bas monde est la seule dont les individus ont ce privilege, que Dieu a soin de ce qui les regarde, & que tout ce qui leur arrive, leur arrive selon la justice & le jugement de Dieu. Mais pour les autres animaux & les plantes, & autres choses corruptibles, je suis du sentiment d'Aristote, & ne croy point que la Providence de Dieu ait aucune part à ce qui leur arrive.

Que si on me demande, si je croy que c'est par un pur hazard qu'un navire a esté submergé avec tous ceux qui estoient dedans, & qu'une maison qui tombe écrase ceux qui y prioient Dieu: Je répons que selon mon sentiment ce n'est point par hazard, que les hommes qui ont esté submergez sont entrez dans ce vaisseau, & que ceux qui ont esté accablez par la ruine de cette maison, y sont demeurez jusques à ce qu'elle tombast, mais que cela est arrivé par la volonté de Dieu, & selon l'équité de ses jugemens, qui sont trop élevez au-dessus de nostre esprit, & de nostre intelligence, pour en pouvoir estre penetrez.

Il monstre ensuite qu'on ne peut douter,

ter, que Dieu n'ait un soin particulier de tous & chacun des hommes, & de tout ce qui leur arrive, parce que les témoignages de l'Ecriture sont trop exprés pour cela, & que quand il n'y auroit que ce qu'on lit dans les Histoires d'Abraham, d'Isaac & de Jacob, on en devroit estre convaincu. CHAP.
XIII.

Cette opinion a deux parties. Elle affirme, & elle nie. Elle affirme que tous les événemens humains sont reglez par la Providence divine; en quoy ce Rabbín abandonne Aristote. Elle nie que le reste de ce qui se passe dans ce bas monde, soit réglé par la Providence, en quoy il suit ce Philosophe. Et ce n'est aussi qu'en cela que cette 5. opinion est différente de la 3. & de la 4. pour ce qui est simplement de ce qui regarde la Providence. Ainsi on ne comprend pas, sur quoy peut estre fondé ce que dit ce Rabbín, *que les inconveniens de son opinion sont moindres que ceux des deux précédentes, qui étendent la Providence de Dieu à tous les estres généralement.* Car les principaux de ces inconveniens sont pris de la difficulté d'accorder la Providence de Dieu avec la liberté de l'homme. Or que peut faire pour rendre cét accord plus facile; de ne point soumettre à la Providence les creatures non libres, lorsqu'on y soumet tous les agens libres. Quoi-

CHAP.
XIII.

Quoiqu'il en soit, on peut tirer de ce qu'il y a de bon & de mauvais dans le discours de la Providence de ce Docteur Juif, quelques reflexions qui pourront contribuer à faire juger si les hypotheses du nouveau Systême se peuvent accorder avec ce que l'Ecriture nous enseigne de la Providence selon les Juifs mêmes, qui ne l'ont pas si bien connue que les Philosophes Chrestiens.

La premiere est, qu'il paroist par ces différentes opinions, que c'est une notion commune à tous les hommes d'entendre par le mot de *Providence*, le soin particulier que Dieu a de ses creatures, ou de toutes, ou de quelques-unes, ce que ce Rabbin appelle *certam gubernatoris gubernationem*, & *directoris directionem*. Et que c'est de là qu'il est arrivé, que ceux qui ont crû que Dieu n'avoit ce soin particulier d'aucune chose de l'univers, ont nié absolument la Providence comme les Epicuriens : & que ceux qui ont cru qu'il avoit un soin particulier de quelques-unes & non des autres, l'ont reconnue en partie, comme Aristote, qui n'en a point reconnu pour tout ce qui est au-dessous de la Lune, si ce n'est pour les especes des animaux, & non pour leurs individus.

La 2. est, que quelque attaché que ce Rab-

Rabbin paroisse avoir esté à la Philosophie d'Aristote , il n'a pû regarder que comme une impieté condamnée par les Prophetes, ce qu'il luy attribue d'avoir crû que la Providence ne s'étend point aux individus de la nature humaine , quoique luy-même ait suivi ce Philosophe dans le reste , en prétendant qu'elle ne s'étendoit point aux individus des autres especes d'animaux , ny à ceux des plantes, parce qu'il s'est imaginé que Dieu n'en avoit point de soin particulier.

La 3. est , que ce n'est point par des raisons Philosophiques , qu'il a reconnu contre le sentiment d'Aristote ; que la Providence de Dieu s'étendoit à chacun des hommes en particulier , mais que ç'a esté , comme il le témoigne , par les principes de sa Religion , & par l'autorité des livres divins de Moyse & des Prophetes , qui sont si clairs sur cela , que jamais aucun Juif n'en a pû douter , quoiqu'ils fussent partagez sur d'autres choses qui regardoient cette matiere de la Providence. Combien donc seroit-il plus étrange que cela fut remis en doute par des Chrestiens qui ont tant de témoignages de la nouvelle Loy , qui sont encore plus exprés sur cette verité fondamentale de toute Religion.

La 4. est , que pour reconnoître la Providence

CHAP.
XIII.

vidence de Dieu à l'égard des hommes, quand même, comme ce Rabbín, on ne la reconnoistroit pas à l'égard des bestes, il faut avouer que quand des hommes perissent dans un vaisseau qui est submergé, & que d'autres sont accablez par la ruine d'une maison, ce n'est point par hazard que cela arrive, mais que c'est par l'ordre de Dieu & par sa volonté, que les uns sont entrez dans ce vaisseau, & que les autres sont demeurez dans cette maison jusques à ce qu'elle tombast; ce qui suppose manifestement que Dieu agit en cela par des volontez particulieres.

JE CONSENS que l'on prenne cette explication assez longue des sentimens de ce Rabbín, pour une espece de digression. Mais le fruit qu'on en doit tirer, est que selon ce sçavant Juif qui a diminué l'étendue de la providence de Dieu, autant qu'il a pû sans blesser visiblement sa religion, il est clair, qu'on ne peut pretendre, comme fait l'Auteur du Système, que les événemens humains ne sont point conduits & reglez par des volontez particulieres de Dieu, sans les soustraire à sa providence, & vouloir qu'ils arrivent par hazard. C'est assurément ce que l'on ne peut nier sans choquer le bon sens. Car supposé d'une part que Dieu ne fist rien dans le monde, comme

comme les Épicuriens le pretendoient , & de l'autre que les hommes soient libres , comme ils le sont en effet , & que les causes naturelles ne les necessitent point à vouloir cecy plutôt que cela , il n'y a personne qui ne demeurast d'accord qu'il y auroit une infinité de choses qui arriveroient par hazard , parce qu'elles arriveroient par une combinaison fortuite de volontez humaines & d'accidens naturels dont les hommes ne sont point les maîtres , qui entre une infinité d'évenemens possibles auroit concuru à ceux-cy plutôt qu'à ceux-là.

J'avoue tout cela, dira l'Auteur du Système. Rien ne seroit plus vray si Dieu ne faisoit rien dans le monde : mais selon moy il fait tout. Et ainsi *bien loin que je nie la Providence* , je suppose au contraire que Dieu fait tout en toutes choses ; que la nature des Philosophes Payens est une chimere , & qu'à proprement parler ce qu'on appelle nature n'est rien autre chose que les loix generales, que Dieu a établies pour construire & pour conserver son ouvrage par des voies tres-simples. Voyons donc si de la maniere que vous voulez que Dieu fasse tout , les choses en arrivent moins par un concours fortuit des volontez humaines & des accidens naturels. Vous dites que Dieu fait tout , mais vous ad-

ajoutez que c'est comme une cause universelle qui ne doit point agir par des volontez particulieres, mais seulement par des volontez generales, indifferentes à ces evenemens cy ou à ces evenemens là, parce que ne voulant pas les uns plutôt que les autres, il veut seulement se conformer aux loix de la communication des mouvemens, & aux volontez libres des natures intelligentes. Ce n'est donc pas sa volonté qui fait qu'une chose arrive plutôt que l'autre. Ce seroit une volonté particuliere, & vous pretendez que la cause universelle n'en doit point avoir. Cela vient donc de la combinaison des agens naturels d'une part & des volontez humaines de l'autre, que Dieu n'a point faite, mais à laquelle seulement il s'est conformé. On le comprendra mieux par un exemple. Trente personnes sont périées par un naufrage. Cela ne seroit pas arrivé si ces trente personnes n'avoient voulu s'embarquer dans ce vaisseau, & si ce vaisseau n'estoit parti en un temps auquel il se devoit faire sur mer une grande tempeste. Or selon vous Dieu n'a point voulu cette tempeste par une volonté particuliere: Ce n'a esté qu'une suite des loix generales. Il n'a point voulu aussi que ces trente hommes s'embarquassent dans ce vaisseau en ce temps-là. Ce seroit

feroit selon vous le faire agir comme une cause particuliere que d'avoir ces pensées : Et vous avez sans doute pitié du Rabbi Moyse qui s'est persuadé, que pour ne point s'éloigner de ce qu'enseigne l'Ecriture de la Providence, on estoit obligé de croire que ces hommes estoient entrez dans ce vaisseau *par l'ordre & la volonté de Dieu*. Il ne sçavoit pas qu'il estoit indigne de l'Estre parfait d'agir autrement que par des volontez generales. Que si on ne peut selon vous attribuer à la volonté de Dieu l'entrée de ces personnes dans ce vaisseau, on peut certainement encore moins attribuer à la volonté de ces personnes, de ce qu'ils y sont entrez justement dans le temps que bien-tost après la tempeste qui les a submergez devoit s'élever. Car certainement ce n'estoit point leur dessein de s'exposer à un si grand peril de mourir. Et ainsi leur mort estant arrivée par la combinaison de cette tempeste avec leur entrée dans ce vaisseau, & cette combinaison ne pouvant estre attribuée selon vous, ny à la volonté de Dieu ny à la leur, que vous reste-t'il, sinon de dire qu'elle a esté fortuite, & qu'ainsi la mort de ces personnes est arrivée par hazard non seulement à l'égard des causes prochaines, mais aussi à l'égard de la premiere qui est Dieu.

Et

CHAP.
XIII.

Et il ne vous serviroit de rien de dire, que cette combinaison n'est pas arrivée par hazard à l'égard de Dieu , parce qu'il la prévue. Car selon vous , ce n'est pas à cause qu'il l'a prévue qu'elle est arrivée , mais c'est à cause qu'elle devoit arriver , qu'il la prévue. Or nous demandons la raison pourquoy elle est arrivée. Si ç'a esté par un ordre particulier de Dieu , quelque peine que nous ayons d'accorder cet ordre avec la liberté de ces personnes , nous avons de quoy soutenir que ce n'a point esté par hazard. Mais puisque dans les principes de vostre Philosophie , il n'y est point intervenu d'ordre particulier de Dieu , ny pour la tempeste , ny pour l'entrée de ces hommes dans le vaisseau , ny pour la combinaison de la tempeste avec cette entrée , on ne voit pas comment vous pouvez nier , que selon vous la mort de ces personnes est arrivée par hazard à l'égard même de Dieu , quoique les oreilles Chrestiennes ayent peine à souffrir une proposition si contraire aux plus communs sentimens de toute Religion.

CHA-

CHAPITRE XIV.

Diverses Reflexions sur le même sujet de la Providence.

VOicy encore une autre considération qui nous fera juger combien la nouvelle Philosophie du nouveau Sytême est contraire à ce que tous les hommes qui ont eu quelque Religion, ont toujourns pensé de la Providence.

Il faut distinguer deux choses dans tout gouvernement, comme est celuy d'un estat, *ordonner & executer*. Le Roy ordonne, & ses Officiers executent. Le Capitaine ordonne, & les soldats executent. L'Architecte ordonne, & les ouvriers executent en taillant les pierres, & les posant selon l'ordre de l'Architecte. Or quand ce sont diverses personnes qui ordonnent & qui executent, le bon sens fait juger à tout le monde, qu'il est plus noble d'ordonner que d'executer, & qu'on a besoin de plus de sagesse pour le premier que pour le dernier. D'où il est aisé de juger, que c'est avoir une idée plus digne de Dieu, de le regarder comme ordonnant toutes choses, en quoy consiste la Providence, quand on croiroit qu'il en execute la plus grande

par-

CHAP.
XIV.

partie par les creatures, qu'en soutenant que c'est luy qui fait generalement toutes choses par luy-mesme, lors qu'on avance en mesme temps beaucoup de maximes, qui font voir qu'on luy laisse tres-peu de part dans le gouvernement du monde, pour ce qui est d'en ordonner, & d'en regler les evenemens.

Je n'applique point encore cecy à l'Auteur. On jugera s'il luy doit estre appliqué, quand on aura consideré ses differentes pensées touchant la maniere dont il conçoit que Dieu *execute* tout ce qui se fait dans le monde, & touchant le peu de part qu'il luy donne en ce qui est d'*ordonner*.

Au regard du premier, on ne peut rien s'imaginer de plus grand & de plus magnifique que ce qu'il a dit sur cela, & il va même si loin que qui voudroit prendre ses expressions à la rigueur, au lieu de les expliquer favorablement par ce qu'il dit en d'autres endroits, où il semble mesme qu'il s'emporte à des extremités opposées, on ne pourroit les excuser d'erreur. J'en ay parlé cy-devant : je n'ay pas besoin de le repeter.

Mais bien loin qu'il donne une semblable idée de sa Providence qui consiste à *ordonner*, & non seulement à *executer*, il me paroist qu'il la renverse entierement par ses
nou-

nouvelles maximes. En voicy les princi- CHAP. XIV.
pales qui sont répandues en divers lieux.

De tous les effets particuliers il n'y a que 1. Dif.
les miracles que Dieu veuille par une vo- en. 58.
lonté particuliere. Et l'ordre veut que les 2. Dif.
miracles soient rares, & que Dieu n'en n. 4.
fasse point sans necessité.

Tous les effets non miraculeux ne sont Rech.
point voulus de Dieu positivement & dire- de la
ctement ; parce que Dieu ne les veut pas ver. p.
par des volonte^z particulieres, mais seu- 404
lement par une volonte^z generale, qui ne
se porte à un effet plutost qu'à un autre
qu'entant que son efficace generale est dé-
terminée par quelque chose qui arrive dans
la creature.

Comme Dieu ne veut point positive- Trait.
ment & directement ces effets particuliers, de la
il n'a point aussi de dessein particulier en nature
les produisant. Et une preuve qu'il n'en a de
point, est qu'il pleut aussi-bien sur la ri- la gr.
viere où la pluie est inutile, que sur le pré avert.
où elle est utile. Donc Dieu qui ne peut n. 6.
avoir que des desseins dignes de sa sagesse
n'a point eu de dessein en faisant tomber
cette pluie, parce que s'il en avoit eu, elle
ne seroit tombée que dans le pré. Donc ce
n'est pas luy proprement qui veut qu'elle
tombe. Car un agent infiniment sage ne
fait rien & ne veut rien sans dessein.

Si

CH. „ Si on laisse tomber une pierre sur la teste
 XIV. „ des passans , la pierre tombera toujours
 I. Dif. „ d'une égale vîtesse sans discerner ni la pieté
 n. 58. „ ni la condition ni les bonnes ou mauvaises
 „ dispositions de ceux qui passent. „ D'où il
 veut que l'on conclue que Dieu la fait tom-
 ber sans aucun autre dessein que d'agir par
 les voies simples de la communication des
 mouvemens.

2 Dif. „ Lors qu'une pierre tombe sur la teste d'un
 p. 45. „ homme de bien , & le délivre de la vie , elle
 „ tombe en consequence des loix des mouve-
 „ mens. Ce n'est point à cause que cet hom-
 „ me est juste , & que Dieu par une volon-
 „ té particuliere le veut actuellement recom-
 „ penser. Lors qu'un accident pareil écrase
 „ un pecheur ; ce n'est point parce que Dieu
 „ le veut actuellement punir.

J'obmets un grand nombre d'autres lieux
 semblables. Et je m' imagine que l'on sent
 déjà par l'impression commune de la pieté
 Chrétienne que rien n'est plus éloigné de
 ce que la Foy nous enseigne de la Provi-
 dence de Dieu selon la définition que nous
 en donnent les Theologiens & les Peres.
 Mais on le verra encore mieux par les con-
 siderations suivantes.

I. Les oreilles Chrestiennes peuvent el-
 les souffrir que l'on dise , que la mort
 d'un homme juste qui se trouve écrasé par
 la

la chute d'une pierre , n'a point esté voulue particulièrement de Dieu ? N'est-ce pas la même chose que de dire , qu'elle n'est point arrivée par l'ordre de sa Providence ? N'est-ce pas prétendre , ce qui choque encore davantage la piété , que ce qui a achevé de mettre le salut de cette personne en assurance , n'a point esté un effet de sa prédestination & du soin paternel que Dieu a de ses élus , qui est la plus noble partie de la Providence ? On ne peut donc dire sans ruiner la foy que nous en avons , que lors qu'une pierre tombe sur la teste d'un homme de bien & le délivre de la vie , elle ne tombe qu'en conséquence des loix des mouvemens, & sans aucun dessein particulier de la part de Dieu.

II. Tous ceux qui seroient entrez dans les sentimens de ce nouveau Systême que nous venons de rapporter , ne pourroient regarder ceux qui les consoleroient de quelque grande affliction , de la mort d'un fils tué à la guerre , d'une femme morte en couche , de la ruine entière d'une famille par l'embrasement d'une maison , ou par un procès perdu , que comme des gens qui les tromperoient & qui emploieroient le mensonge pour les consoler. Car que peut-on dire de plus fort à des Chrestiens en ces sortes de rencontres , sinon qu'il

M faut

CHAP. faut se soumettre à la volonté de Dieu ;
 XLV. qu'il est le Maître ; & que rien n'arrive
 que par les ordres de sa Providence tou-
 jours justes & toujours adorables. Mais ce
 Disciple de l'Auteur prendra tout cela
 pour des pensées populaires qui n'ont point
 de véritable fondement , parce qu'à moins
 qu'il ne soit arrivé quelque chose de mira-
 culeux dans la mort de son fils , ou de sa
 femme, il sera persuadé que Dieu n'a point
 voulu cet événement par une volonté par-
 ticulière , mais qu'il doit être regardé
 comme une suite nécessaire des loix gene-
 rales de la nature , ou qu'on le doit attri-
 buer à la malhabileté des juges au regard
 du procès perdu. Et on aura beau luy di-
 re que Dieu faisant servir à ses desseins les
 dereglemens mêmes des hommes , nous
 devons croire que les maux qu'ils nous
 font ne nous arrivent point sans sa volon-
 té, & sans quelque dessein qu'il a sur nous,
 que nous devons esperer être un dessein
 de misericorde , parce que les adversitez
 sont d'ordinaire plus avantageuses à nostre
 salut que la prosperité. Si ce Disciple est
 ferme dans les principes de son maître , il
 rejettera tout cela comme de vaines specu-
 lations de gens qui n'ayant pas assez con-
 sulté la vaste & immense idée de l'Être infi-
 niment parfait , n'ont pas compris , que la
 cause

cause universelle ne doit point agir par des volontez particulieres , comme on voudroit qu'elle eust fait dans les événemens qui l'affligent , qui n'ayant rien de miraculeux , ne peuvent estre confidez par ceux qui ont des pensées dignes de Dieu , que comme des suites necessaires des loix generales de la nature. Mais on n'a qu'à lire les lettres de consolation de toutes les personnes de pieté pour juger si leurs sentimens ont quelque rapport à ceux-là. Et on n'a qu'à considerer ce que dit Job , quand il se vîd accablé tout d'un coup par tant de malheurs : *Dominus dedit , Dominus abstulit ; sicut Domino placuit , ita factum est. Sit nomen Domini benedictum.* Et ce que dit l'Ange à Tobie de l'aveuglement qui luy estoit arrivé par une cause qui paroïssoit toute naturelle : *Quia acceptus eras Deo , necesse erat , ut tentatio probaret te.*

III. Il y a une infinité d'événemens dans l'Ecriture , dans lesquels on ne voit rien , à en considerer toutes les circonstances , qui les doive faire prendre à l'Auteur pour autre chose que pour ce qu'il appelle *des suites des loix generales de la nature.*

Les freres de Joseph ayant conçu une extrême jalousie contre luy , se resolvent d'abord de le tuer , mais par un reste d'hu-

CHAP. manité ils se contentent de le vendre à des
 XIV. Ismaélites qui l'emmènent en Egypte.
 Qu'y a-t'il en cela qu'un effet assez ordinaire de la malice des hommes? Et cependant Joseph assure ses freres que rien ne luy est arrivé que par une volonté particuliere de Dieu.

Abimelech est tué par un morceau de meule qu'une femme fait tomber du haut d'une tour. Cette pierre ne tomba sans doute qu'en consequence des loix des mouvemens. Il n'en faudroit donc point chercher d'autre cause, ni attribuer cette mort à une volonté particuliere de Dieu. Et néanmoins le S. Esprit la luy attribue en disant que ç'a esté l'effet de la malediction de son frere Joatham.

Qu'y a-t'il de plus ordinaire & de plus naturel qu'un Roy soit tué dans un combat par une flèche qu'un soldat de l'armée ennemie tire au hazard? C'est comme mourut Achab, ce que l'Ecriture ne laisse pas d'attribuer à un jugement de Dieu.

Il ne paroist rien aussi de fort extraordinaire dans la conspiration de ceux qui firent mourir nostre Seigneur. L'envie des Prestres & des Pharisiens, l'avarice de Judas, les clameurs d'un peuple seduit par ceux qui estoient les chefs de sa Religion, la brutalité des valets & des soldats qui se
 plai-

plaisent à outrager celuy qu'ils prennent pour un faux Prophete & pour un faux Roy , la timidité d'un Gouverneur qui craint d'encourir la disgrâce de son Prince , n'ont rien qui ne puisse passer , selon cet Auteur , pour ce qu'il appelle les suites des loix generales. Il auroit donc fallu , selon les regles qu'il nous donne , ne le point attribuer à une volonté particuliere de Dieu. Mais S. Pierre n'en a pas jugé de même. Car il dit aux Juifs , *qu'il leur avoit esté livré par un ordre exprés de Dieu , & par sa Providence.*

Le vaisseau dans lequel estoit S. Paul , se trouve battu d'une furieuse tempeste. Les matelos pour le soulager jettent les marchandises dans la mer , & trois jours après l'équipage même. Au bout de quinze jours ils sont jettez vers une terre , & y ayant fait échouer le vaisseau ceux qui sçavoient nager se jettèrent les premiers dans l'eau , & les autres se sauvèrent sur des planches. Il ne paroist rien de miraculeux en tout cela , & qui ne puisse estre regardé par cét Auteur comme une suite des loix generales. Et néanmoins S. Paul nous assure qu'un Ange luy estoit venu annoncer , que Dieu luy avoit donné tous ceux qui navigeoient avec luy ; c'est à dire qu'en sa consideration il feroit en sorte que nul d'eux ne periroit.

CHAP.
XIV.

IV. Il n'y a rien eu de visiblement miraculeux dans la destruction de la ville de Jerusalem par les Romains , si on prend le mot de miracle pour ce qui est certainement au-dessus de la puissance ordinaire des causes naturelles. Cependant JESUS-CHRIST nous fait clairement entendre dans l'Evangile qu'elle est arrivée par une volonté particuliere de Dieu qui a voulu punir les Juifs de ce qu'ils n'avoient pas reconnu le Messie qu'il leur avoit envoyé.

chap. *Jesus*, dit S. Luc, *estant arrivé proche de*
19. *Jerusalem jettant les yeux sur la ville il pleura de compassion pour elle, en disant : Ah si tu avois reconnu au moins en ce jour qui t'est encore donné ce qui te pouvoit apporter la paix ! mais maintenant tout cela est caché à tes yeux. Car il viendra un temps malheureux pour toy , que tes ennemis t'environneront de tranchées, qu'ils t'enfermeront & te serreront de toutes parts ; qu'ils te raseront & te détruiront entierement toy & tes enfans qui sont dans tes murs , & qu'ils ne te laisseront pas pierre sur pierre , PARCE QUE TU N'A PAS CONNU LE TEMPS AUQUEL DIEU T'A VISITÉE.*

On peut voir dans le discours sur l'histoire universelle de quelle maniere la vengeance divine éclatta dans la ruine de cette ville , & dans les malheurs qui accablèrent les Juifs. Les Payens mêmes le reconnurent

rent , & Tite victorieux après la prise de Jérusalem , ne vouloit pas recevoir les congratulations des peuples voisins, ny les couronnes qu'ils luy envoioient pour honorer sa victoire. Tant de mémorables circonstances , la colere de Dieu si marquée , & sa main qu'il voyoit encore si appesantie le tenoient dans un profond étonnement : Et c'est ce qui luy fait dire , qu'il n'estoit point le vainqueur qu'il n'estoit qu'un foible instrument de la vengeance divine.

Mais ce que ce sçavant & judicieux Prelat , fait le plus considerer , est que dans les deux prises de Jerusalem , & dans les deux embrasemens du Temple par Nabuchodonosor & par Tite , on y vit l'accomplissement de cette verité si souvent établie dans les saintes lettres (& qui peut suffire seule pour renverser tout le Systême) que l'un des plus terribles effets de la vengeance de Dieu , est lors qu'en punition de nos pechez precedens elle nous livre au sens reprouvé , en sorte que nous sommes sourds à tous les sages avertissements , aveugles aux voyes du salut qui nous sont ouvertes , prompts à croire tout ce qui nous perd pourvu qu'il nous flatte , & hardis à tout entreprendre , sans jamais mesurer nos forces avec celle des ennemis que nous irritons.

L'Auteur du Systême n'est pas de ce sentiment , & il ne croit pas au moins que cela soit fort certain. Il trouve un si grand

CHAP.
XIV.

avantage à épargner à Dieu des volontez particulieres, qu'il voudroit bien persuader à ses lecteurs, qu'on n'est pas obligé d'en reconnoître dans un si grand événement. Mais ce qu'il dit sur cela m'est tout à fait incomprehensible, tant il me paroît rempli de contradictions & de brouilleries.

*Traité.
Disc. 2.
n. 63.*

Il fait entendre par ces paroles ce qu'il entreprend de prouver : *Il semble, dit-il, qu'il y ait eu quelque chose d'extraordinaire dans la desolation des Juifs. Mais comme il y a plus de sagesse à Dieu de produire des effets si surprenans par les loix tres-simples & tres-generales de la nature, que par des volontez particulieres, je ne sçay si on doit en cette rencontre recourir au miracle : c'est à dire aux volontez particulieres de Dieu. Car enfin, dit-il en un autre endroit, tout ce que Dieu fait par des volontez particulieres est certainement un miracle. Voyons donc comment il s'y prend pour nous persuader ce paradoxe.*

*I. Eclaircis.
n. 13.*

L'AUTEUR. *Il est necessaire que tout peché soit puny ; mais il ne l'est pas toujours en ce monde.*

REP. Ce preambule ne peut aller qu'à nous insinuer, que nous ne sommes pas obligez de croire que les maux qui sont arrivez aux Juifs quelque temps après la mort

mort de nostre Seigneur, ayent esté une punition du crime qu'ils avoient commis en le faisant mourir, & l'accomplissement de l'arrest qu'ils avoient prononcé contre eux-mêmes répondant à ce que Pilate avoit dit, *qu'il estoit innocent du sang de ce juste*, qu'ils vouloient bien que son sang retombast sur eux & sur leurs enfans. Mais comme il a bien vû qu'on ne pourroit qu'estre horriblement choqué d'une telle pensée, voicy ce qu'il ajoute pour l'adoucir.

L'AUTEUR. *Supposé néanmoins qu'il ait esté à propos pour la gloire de Jesus Christ, & pour l'établissement de la Religion, que les Juifs fussent punis à la face de toute la terre, du crime qu'ils avoient commis en faisant mourir le Sauveur: il estoit à propos que Jesus-Christ vint au monde à peu près vers le temps d'Herode.*

R E P. Il faut remarquer que son dessein est d'expliquer comment tous ces maux ont pû arriver aux Juifs par les loix tres simples & tres generales de la nature, & non par des volonte^z particulieres de Dieu: Car c'est la conclusion qu'il tire de tout ce discours, que j'ay déjà rapportée. Et la supposition qu'il fait, engage necessairement a croire qu'il a esté à propos, que Dieu y ait agi par des volonte^z particulieres: de sorte que c'est comme s'il disoit: *supposé qu'il ait esté à propos, que*

CHAP.
XIV.

Dieu ait agi dans la désolation des Juifs par des volontez particulieres, je pourrois faire voir que ces maux leur peuvent estre arrivez par les loix tres simples & tres generales de la nature, & non par des volontez particulieres de Dieu. Cette contradiction est si grossiere qu'elle paroist incroyable, & cependant rien n'est plus facile que de la justifier.

Car il ne peut avoir esté à propos pour la gloire de JESUS-CHRIST, & pour l'établissement de la Religion, que les Juifs fussent punis à la face de toute la terre du crime qu'ils avoient commis en faisant mourir le-Sauveur : qu'il n'ait aussi esté à propos, que toute la terre connust ou pust connoistre, que Dieu les avoit punis pour ce crime, ce qui est une fin particuliere. Or c'est un des principes de l'Auteur, que Dieu agit par une volonté particuliere, quand il a une fin particuliere. Nous devons, dit-il, juger qu'un effet est produit par une volonté generale, lorsqu'il est visible que la cause ne s'est point proposé de fin particuliere. Car les volontez des intelligences ont necessairement une fin : les volontez generales une fin generale, & les volontez particulieres un dessein particulier. Il n'y a rien de plus évident. Donc si Dieu a détruit Jerusalem pour punir les Juifs, comme la punition des Juifs est une

1. E.
clairciss.
n. 6.

une fin particuliere, il a agi en cela par une volonté particuliere. Il n'y a rien de plus évident. Voicy donc comme raisonne l'Auteur du Systême. J'ay dessein de montrer qu'on n'est point obligé de croire, que Dieu ait détruit Jerusalem par une volonté particuliere : & je suppose pour cela qu'il a esté à propos, qu'il ait détruit cette ville pour punir les Juifs : c'est à dire, qu'il a esté à propos qu'il l'ait détruit par une volonté particuliere. Il a luy-même reconnu la necessité de cette consequence dans l'Art. 18. du 1. Eclairc. Lors, dit-il, *qu'une pluie tombe en telle abondance que les ravines déracinent les fruits de la terre, on doit juger que cette pluie survient par une suite necessaire des loix generales. . . .* Cependant il est certain que Dieu peut l'avoir ordonnée par UNE VOLONTÉ PARTICULIERE. Car Dieu POUR PUNIR LES HOMMES, peut vouloir que les pluies établies pour rendre les terres fecondes, les rendent steriles en quelques rencontres. Il reconnoist donc, que ce qui n'est ordinairement selon luy qu'une suite des loix generales, doit estre attribué à une volonté particuliere de Dieu, quand il s'en sert pour punir les hommes. Et par consequent, quand on pourroit s'imaginer que tout ce qui est arrivé aux Juifs auroit pû arriver par les seules loix generales

rales de la nature , dès qu'on suppose qu'il a esté à propos , que cela pût estre regardé par toute la terre comme une punition du crime qu'ils avoient commis, c'est une contradiction visible selon luy-même , de ne pas reconnoistre que cela a dû estre regardé comme l'effet d'une volonté particuliere de Dieu , & non seulement comme une suite des loix tres simples & tres generales de la nature.

Il en est de même de la supposition qu'il fait encore , *qu'il a esté à propos pour la gloire de JESUS-CHRIST , & pour l'établissement de la Religion , que les Juifs fussent si severement punis.* Car quel avantage en pourroit-on tirer pour l'établissement de la Religion Chrétienne , si ce qui leur est arrivé n'avoit esté qu'une suite des loix generales de la nature ? Qu'y auroit-il de plus foible que l'argument que tous les Peres ont tiré de là , & qu'en tirent encore aujourd'huy tous ceux qui écrivent de la verité de la Religion Chrétienne ? Car s'il est probable que cela a pû arriver , & est arrivé en effet *par une suite necessaire des loix generales* , qu'en peut-on conclure contre les Juifs & en faveur des Chrétiens. Les Juifs n'auroient-ils pas raison de nous dire. C'est mal à propos , que vous insultez à nostre malheur. Car vous n'en pouvez tirer

tirer aucun avantage. Nous avons souffert beaucoup de maux, mais ç'a esté par le cours ordinaire des choses naturelles, comme le reconnoissent vos Philosophes. Quel droit avez vous donc de supposer que ç'a esté en punition de nos crimes, & en particulier du crime que vous nous accusez d'avoir commis en faisant mourir celuy que vous avez pris pour le Messie ?

Il est vray que les Juifs ne pourroient répondre en cette maniere qu'en se combattant eux-mêmes, & en se servant de principes que leur Religion abhorre, comme ne pouvant estre que le sentiment des impies, ainsi que je l'ay fait voir dans le chapitre précédent. Mais n'y ayant que trop de libertins, qui sont bien-aisés de croire que toutes les choses de ce monde arrivent par un concours ou fatal ou fortuit des causes naturelles, est-ce une chose supportable que de les fortifier dans cette pensée, en voulant qu'un des plus extraordinaires événemens qui soit jamais arrivé, & où l'on a crû jusques icy que Dieu avoit laissé plus de marques d'une volonté particulière de punir une nation, peut fort bien estre attribué aux seules loix générales de la nature : Et qu'ainsi c'est en vain que M. l'Evêque de Meaux a tant fait valoir cette preuve, & qu'il a conclu ce qu'il

CHAP.
XIV.

en avoit dit par ces paroles: Vous voyez donc, Monseigneur, éclater sur Jérusalem la même vengeance qui avoit autrefois paru sous Sedecias. Tite n'est pas moins envoyé de Dieu que Nabuchodonosor: Les Juifs perissent de la même sorte. On voit dans Jérusalem la même rébellion, la même famine, les mêmes extrémités, les mêmes voies de salut ouvertes, la même séduction, le même endurcissement, la même cheute: & afin que tout fust semblable, le second temple est brûlé sous Tite le même mois & le même jour que l'avoit esté le premier sous Nabuchodonosor. Il falloit donc que tout fut marqué, & que le peuple ne pût douter de la vengeance divine. Mais il en a pû, & en peut encore douter, si on croit l'Auteur du Systême.

L'AUTEUR. Il estoit à propos que JESUS-CHRIST vint au monde à peu près vers le regne d'Herode; supposé que selon LA SUITE NECESSAIRE de l'ordre de la Nature, ce peuple se dût diviser environ vers ce temps-là, que les guerres civiles, & les divisions continues dussent l'affoiblir, & qu'enfin les Romains dussent le perdre & le dissiper après la destruction totale de leur Ville & de leur Temple.

REP. Ainsi pour philosopher selon les maximes du nouveau Systême il est bien plus digne de la Sagesse de Dieu, de s'imaginer qu'il n'a point eu en tout cela d'au-

d'autre *volonté particuliere*, qu'en ce qu'il a jugé à propos *que* JESUS-CHRIST *vint au monde à peu près vers le regne d'Herode* : & que tout le reste est arrivé selon la suite nécessaire de l'ordre de la Nature. Que c'est par cette suite nécessaire de l'ordre de la Nature, sans que Dieu s'en soit mêlé par aucun ordre de sa Providence, que les Juifs se sont revoltez contre les Romains, & qu'ils ont eu la temerité de vouloir secouer un joug sous qui tout l'Univers avoit ployé : Qu'ils se sont opiniâtres à refuser tant de fois le pardon qu'on leur offroit : Que seduits par leurs faux Prophetes ils ont rejetté les plus sages remonstrances du plus habile de leurs Concitoyens & de leurs Prêtres : Qu'estant assiegez par les Romains au lieu de s'unir pour resister à de si redoutables ennemis ils se sont déchirez eux-mêmes par trois factions opposées : Que les combats du dehors leur ont moins cousté de sang que ceux du dedans : Que la Ville estant prise & le feu y estant déjà de tous costez, ces insensez ont crû les imposteurs qui les asseuroient que le jour de salut estoit venu, afin qu'ils resistassent toujours, & qu'il n'y eust plus pour eux de misericorde : Et enfin qu'une seule Ville a vû perir onze cent mille hommes en sept mois de temps & en un seul siege ? Les
esprits

*Discours
sur l'histoire u-
niver-
selle.*

CHAP. esprits vulgaires joignant ensemble des
 XIV. châtimens si horribles, & de si effroyables
 renversemens de la raison, avoient crû jus-
 ques icy qu'il falloit estre aveugle pour n'y
 pas voir des marques sensibles de la colere
 de Dieu que S. Paul dit estre tombée sur
 ce peuple. Mais les Philosophes exacts pre-
 tendent qu'il est bien plus digne de Dieu,
 de n'y voir autre chose qu'une suite neces-
 saire de l'ordre de la Nature : Et il ne leur
 plaist pas de considerer, que cela ne se peut
 ni penser ni dire sans une double erreur
 contre la Foy. Car c'est d'une part ne pas
 reconnoître la Providence telle que la Re-
 ligion Chrestienne nous oblige de la re-
 connoître, de quoi j'ay déjà assez parlé ;
 & c'est de l'autre détruire la liberté des na-
 tures intelligentes, de quoi j'ay à dire un
 mot, pour m'acquitter de la promesse que
 j'en ay faite en un autre endroit.

Je n'auray pas besoin pour cela de beau-
 coup de discours. On voit tout d'un coup
 pour peu qu'on y fasse de reflexion, qu'une
 si longue suite & si diversifiée d'évenemens
 extraordinaires qui a dépendu d'une infi-
 nité de mouvemens libres de la volonté des
 hommes, peut bien avoir esté réglée & l'a
 esté en effet, par la Providence de celuy
 qui a un pouvoir Tout-puissant de remuer
 les cœurs des hommes, & de les porter où
 il

il luy plaist. *Sine dubio habens humanorum* CHAP.
cordium quò placet inclinandorum omnipoten- XIV.
tissimam potestatem. Mais qu'on ne peut di- De Corr.
 re que ç'a esté une suite nécessaire de l'ordre de & gr.
 la Nature, sans degrader les hommes, sans c. 14.
 les faire agir en bestes, sans les dépouiller
 de leur libre arbitre, ce qui a esté frappé
 d'anathème par le Concile de Trente. Car
 pour m'arrester à une seule circonstance
 entre une infinité d'autres, il a esté libre
 aux Juifs d'accepter le pardon qu'on leur
 a offert tant de fois, & de tirer avantage
 pour leur propre conservation de la bonté
 & de la clemence du plus doux des Princes.
 Et on ne peut sans détruire la liberté s'ima-
 giner qu'il y ait eu un ordre de la Nature qui
 les ait nécessairement à ne point accepter ce par-
 don. Or en l'acceptant ils auroient empe-
 sché la destruction de leur Ville & de leur
 Temple, ils auroient évité les malheurs
 horribles dont ils ont esté accablez, & ils
 auroient pû jouir d'une heureuse paix sous
 la domination Romaine, comme tant
 d'autres peuples en jouissoient. C'est donc
 une proposition insoutenable & tres-scandaleuse,
 pour ne pas dire manifestement
 heretique de vouloir, que ces maux que
 JESUS-CHRIST avoit prédit qui leur arrive-
 roient, leur soient arrivez non par une
 volonté particuliere de Dieu, mais par une
 suite

CHAP. *Suite* NECESSAIRE de l'ordre de la Nature.
XIV.

Cependant ce n'est point une proposition qui luy soit échappée sans y prendre garde. Elle luy est ordinaire. Et il s'en estoit servi deux pages auparavant pour rendre raison du choix que Dieu a fait des Juifs pour estre les figures principales de J E S U S- C H R I S T, en voulant que ce choix ait esté fondé, sur ce que Dieu avoit prévu qui devoit arriver au peuple Juif par UNE SUITE NECESSAIRE DES LOIX NATURELLES. C'est de quoi je pourray parler en un autre endroit. Car je trouve en ce qu'il dit sur cela beaucoup d'autres erreurs & des contrarietez manifestes aux principales veritez de l'Ecriture.

Voyons maintenant comme il conclut le discours que j'examine de la desolation du Pays des Juifs par les Romains.

L'AUTEUR. *Je ne sçay si l'on doit en cette occasion recourir aux volontez de Dieu. Pour moy je n'en dispute pas icy.*

R E P. Pourquoi dit-il, qu'il ne sçait pas ce qu'il doit sçavoir très-certainement à moins qu'il ne renonce à ses principes. Car il venoit de nous faire entendre qu'il estoit plus digne de la Sagesse de Dieu, de produire de tels effets par les loix tres-simples & tres-generales de la nature, que par des volontez particulieres. Or il pretend par
tout

tout, que Dieu fait toujours ce qui est le plus digne de sa Sagesse.

L'AUTEUR. *C'est un fait dont il n'est pas facile ny aussi fort necessaire de s'éclaircir.*

R E P. L'un & l'autre a toujours paru tres-faux à tout ce qu'il y a eu, & qu'il y a encore de Chrestiens dans le monde. Car d'une part ils ont toujours crû, qu'il estoit tres-facile de voir des marques sensibles de la colere de Dieu contre ce peuple dans les maux qu'il a soufferts ensuite de la prediction que JESUS-CHRIST en'avoit faite: & ils ont juge de l'autre qu'il estoit tres-important, de faire valoir cette consideration, pour la conversion des Juifs, & pour établir la verité de la Religion Chrétienne.

L'AUTEUR. *Je donne cet exemple pour faire quelque application de mes principes & pour les faire plus facilement comprendre.*

R E P. Et c'est aussi ce qui m'a obligé d'examiner cet exemple avec plus de soin, & plus d'étendue, afin qu'il fust plus facile de l'appliquer aux principes qu'on a voulu faire comprendre par là, & de voir par cette application mesme combien ces principes doivent estre faux, puis qu'ils conduisent à des erreurs si manifestes, & si prejudiciables à la vraie Religion.

V. Voici donc ce que je pretens conclure de cet exemple & des precedens. Mon
rin-

CHAP.
XIV.

principal dessein a esté de découvrir par là l'une des principales illusions de l'Auteur du Systême , qui est de représenter par tout comme deux choses opposées en Dieu, d'agir en apparence selon quelques loix generales de la nature , ou selon le cours ordinaire des choses humaines ; & d'agir en effet par des volontez particulieres. Rien n'est plus mal fondé que cette opposition imaginaire. Car est-ce que Dieu ne peut rien faire ou en faveur des gens de bien , ou pour punir les mechâns , ou pour quelque autre dessein qui nous est caché , qu'il ne soit obligé de ne laisser aucune trace , en ce qu'il fait de la sorte , des loix communes de la nature. En verité ce seroit avoir une pensée bien basse de Dieu , & bien contraire à tout ce qu'en ont toujours crû ceux qui ont connu la Providence , Payens , Juifs , & Chrestiens. Car c'est en cela qu'ils ont trouvé tous , qu'elle estoit plus admirable , de ce qu'elle se cache en quelque sorte sous l'apparence des causes inferieures , & du cours ordinaire des choses du monde , en faisant servir tout cela à l'accomplissement de ses desseins éternels d'une maniere incomprehensible aux hommes.

Ne pas reconnoître ce grand principe de toute veritable Theologie , c'est n'avoir pas la foy que l'on doit avoir de la Providence

dence : & le reconnoître , c'est renverser tout le Systême de l'Auteur , qui ne subsiste que sur cette imagination , que dans la Grace aussi-bien que dans la Nature , on ne doit point attribuer à la volonté particulière de Dieu , ce que les hommes à qui ses opérations secrettes sont presque toujours cachées , pourroient croire estre arrivé par une suite des loix generales : mais cela est si peu vray que luy-mesme reconnoist en un endroit que je viens de rapporter que cela se peut fort bien allier ensemble. C'est où il dit , que quand une pluie est si abondante qu'elle nuit aux fruits de la terre , il n'est pas certain qu'elle soit tombée par la seule suite des loix generales , parce que ce seroit par une volonté particulière de Dieu , s'il avoit eu dessein par là de punir les hommes.

1. E.
claircis.
n. 18.

Ce ne sont donc point en Dieu , selon l'Auteur mesme , deux choses incompatibles , que Dieu paroissant agir selon les loix generales de la nature , ait en mesme temps quelque dessein particulier. Et cela estant possible , ne doit-on pas juger qu'il est incomparablement plus digne de Dieu de se le représenter comme agissant de la sorte , sur tout à l'égard des choses humaines , ainsi qu'ont fait jusques icy tous ceux qui ont reconnu qu'elles estoient gouvernées

nées

nées par la Providence divine , que de l'a-
streindre tellement à agir selon ces loix or-
dinaïres & generales , qu'on nous veuille
obliger de croire , que hors les miracles il
n'a point d'autre dessein que celui là.

C H A P I T R E X V .

*Que la difficulté qu'on a toujours eue d'accorder
la liberté avec la Providence dans les événe-
mens humains , est une preuve que le nou-
veau Système en ruine la créance.*

R I E N n'est plus digne de Dieu & ne
remplit davantage l'idée que nous
avons de l'Estre infiniment sage , qui n'a
pas seulement créé l'univers , mais en est
aussi le souverain Administrateur , que la
maniere dont il fait servir à l'exécution de
ses desseins tout ce qui se fait dans le mon-
de même par les agens libres. Mais aussi
rien n'est plus difficile à concevoir. Et c'est
la difficulté d'accorder cette partie de la
Providence avec la liberté des créatures in-
telligentes , qui la fait rejeter par les im-
pies , en même temps que toutes les per-
sonnes raisonnables reconnoissent qu'on
la doit croire & l'adorer , quoiqu'on ne la
puisse pas comprendre.

M. Descartes nous en a donné un bel
exem-

exemple. " Sçachant d'une part , dit-il , ^{CH.} que nous sommes libres par le sentiment ^{XV.} interieur que nous avons de nostre liberté , ^{Prin.} & ne pouvant douter de l'autre quand on ^{liv. 1.} connoist Dieu , qu'il ne se fait rien dans ^{n. 40.} le monde qu'il n'ait ordonné , nous nous ["] embarasserions en des difficultez insur- ["] montables , si nous entreprenions d'ac- ["] corder la liberté de nostre volonté avec ses ["] ordonnances , parce qu'il faudroit pour ["] cela que nous pussions comprendre , c'est ["] à dire , embrasser & comme limiter avec ["] nostre entendement l'étendue de nostre ["] liberté & celle de l'ordre de la Providence ["] éternelle , qui estant infinie ne sçauroit ["] estre comprise par une intelligence finie. ["]

L'Auteur est entré luy-même dans ce sentiment , & on ne peut s'en expliquer plus clairement qu'il fait dans la Recherche de la verité. Car après avoir enseigné , que nostre esprit ne doit point penetrer ce qui comprend quelque chose d'infini , il dit , que l'accord de la liberté avec la Providence de Dieu est de ce nombre. Et dans le liv. 3. ch. 2. Il marque encore cela plus au long. Un homme , dit-il , qui est même convaincu qu'il est libre , s'il s'échauffe fort la teste pour tâcher d'accorder la Science de Dieu & ses Decrets avec la liberté , il sera peut-estre capable de tomber dans l'erreur de ceux qui ne croient point
que

CHAP. que les hommes soient libres. Car d'un costé ,
 X.V. ne pouvant concevoir que la Providence de Dieu
 puisse subsister avec la liberté de l'homme , &
 de l'autre , le respect qu'il aura pour la Religion
 l'empêchant de nier la Providence , il se croira
 contraint d'ôter la liberté aux hommes ; parce
 que ne faisant pas assez de reflexion sur la foi-
 blesse de son esprit , il s'imagine pouvoir pene-
 trer les moyens que Dieu a pour accorder ses
 Decrets avec nostre liberté.

Cependant on ne voit point qu'il y ait
 rien en cela d'incompréhensible dans l'idée
 que ce nouveau Systême nous donne de la
 Providence , sur tout en n'y mêlant rien
 de l'ordre de la grace , & laissant les hom-
 mes dans l'ordre de la nature. Car ce qui
 embarrasse les autres Philosophes & Chré-
 tiens , & Juifs , & Payens , est qu'ils ont
 toujours regardé l'établissement & la dé-
 cadence des Empires , les victoires d'un
 peuple sur un autre peuple , & autres sem-
 blables événemens , comme des effets de
 la Providence ; & c'est ce qu'il leur a paru
 difficile d'accorder avec la liberté des hom-
 mes qui y a eu tant de part , qu'on ne voit
 pas comment on peut dire que cela soit ar-
 rivé par les ordres infallibles de la Provi-
 dence divine. Mais le nouveau Systême
 fait disparoître toutes ces difficultez , aus-
 si-bien que celle qui a tant exercé les Phi-
 loso-

losophes anciens : d'où vient que Dieu gouvernant le monde, par sa Providence, les gens de bien sont souvent les plus malheureux, & les méchans les plus heureux? Car on n'a plus lieu de trouver rien en tout cela de difficile à comprendre, quand on se figure Dieu comme une cause universelle qui n'a que des volontez generales d'observer les loix de la communication des mouvemens, & celles de l'union de l'ame avec le corps, sans avoir de volontez particulieres, comme il auroit fallu qu'il en eust eu pour avoir voulu que les Perles vainquissent les Babyloniens; que les Grecs vainquissent les Perles; & que les Romains vainquissent les Grecs; mais laissant aller toutes choses selon que les hommes le veulent, & selon la suite des loix generales de la nature. Quelle difficulté y auroit-il d'accorder la liberté avec cette sorte de Providence qui n'en auroit que le nom? Rien seroit-il au contraire plus facile; puisque la liberté de chaque homme & de chaque peuple seroit la cause occasionnelle qui détermineroit les volontez generales de Dieu indifferentes d'elles-mêmes à toutes sortes d'évenemens, à cet événement plustôt qu'à un autre? Or quand l'Auteur n'a point eu son Système en vue, & qu'il a parlé selon les notions

CHAP. naturelles que tous les hommes ont tou-
 xv. jours eues de la Providence ; & ceux mê-
 mes qui l'ont niée , il a reconnu de bonne
 Recher. foy qu'il n'estoit pas moins difficile de l'ac-
 de la çorder avec la liberté , que de comprendre
 Verité. la divisibilité de la matiere à l'infiny. Il
 faut donc que ces nouvelles pensées soient
 fausses , puisqu'elles ne peuvent s'allier
 avec les sentimens que l'on doit avoir de
 la Providence de Dieu , & qu'on ne peut
 nier , ce me semble , que ce que la foy &
 la droite raison nous en apprennent , ne
 nous oblige de croire , que Dieu n'agit
 pas seulement dans le gouvernement du
 monde par des volonte^z generales , mais
 qu'il y agit aussi par des volonte^z particu-
 lieres , selon cette belle parole de S. Au-
 gustin: *Sic Deus curat unumquemque nostrum,*
 Confess. *lib. 3. tanquam solum curet , & sic omnes tanquam*
 cap. 11. *singulos.* Mais ce Saint a tellement crû que
 tout ce qui arrive dans le monde au regard
 des hommes a esté réglé de toute éternité
 par la Providence de Dieu , que dans le
 cb. 25. livre de la veritable Religion il dit , que
 chaque particulier sçachant ce qui luy est
 arrivé pendant sa vie , sçait ce que la Pro-
 vidence de Dieu a fait à son égard ; mais
 que pour apprendre ce qu'elle a fait au re-
 gard du genre humain en general , nous
 n'avons qu'à lire l'histoire.

On

On ne peut avoir aussi une plus noble CHAP.
XV.
Ch.
40.
idée de Dieu sur ce sujet que celle qu'il en
donne dans le même livre. " Toutes les
creatures , dit-il , sont tellement con-
duites de Dieu dans leurs fonctions & dans
leurs fins , pour servir à la beauté de l'uni-
vers , que ce qui nous déplaît, lorsque nous
le regardons tout seul , & comme une par-
tie détachée , nous plaît extrêmement ,
lorsque nous le considérons dans le tout.
Aussi , pour juger de la regularité de tout
un bastiment , il n'en faut pas regarder
seulement un petit endroit ; ny pour juger
de la beauté d'une personne , regarder seu-
lement ses cheveux ; ny pour juger de la
beauté de l'action d'un homme qui parle ,
considérer seulement le mouvement de sa
main ; ny pour juger du cours de la Lune
remarquer seulement sa figure durant trois
ou quatre jours. Si nous voulons bien ju-
ger de ces choses, qui sont les plus basses &
les dernières de toutes , parce qu'elles sont
imparfaites dans chacune de leurs parties ,
quoiqu'elles soient parfaites dans le tout ,
il faut les considérer toutes ensemble , soit
que leur beauté paroisse ou dans le mou-
vement , ou dans le repos. Car comme les
ombres & les couleurs noires deviennent
belles dans un tableau , lorsqu'elles sont
mêlées avec les autres & qu'elles forment

CHAP. ^{XV.}, un tout , ainsi LA PROVIDENCE divine
 „ & immuable regle avec un ordre merveil-
 „ leux tout ce qui se passe dans la carrière de
 „ cette vie , agissant diversément avec les
 „ vaincus , avec les combattans , avec les
 „ victorieux , avec les spectateurs , & avec
 „ les ames paisibles qui passent leur vie dans
 „ la contemplation de Dieu seul , &c.

Les livres de la Cité de Dieu du même Saint sont pleins de semblables pensées ; & il y établit par tout comme une maxime indubitable , que les changemens des Empires , la destruction des uns & l'établissement des autres , ne peuvent estre que des effets de la Providence de Dieu.

Il est vray qu'il ne pouvoit pas en juger autrement , puisque c'est une verité tres-clairement établie par l'Ecriture.

Rien n'est plus terrible que ce que dit Isaïe pour nous apprendre la part que Dieu devoit avoir dans la ruine de l'Empire des Egyptiens par les Babylonniens , & de celui des Babylonniens par les Medes & par les Persés. Voilà ce qu'il dit du premier.

Isaïe 19. *Le Seigneur montera sur un nuage leger & il entrera dans l'Egypte , & les idoles d'Egypte seront ébranlées devant sa face , & le cœur de l'Egypte se fondra au milieu d'elle. Je feray que les Egyptiens s'élèveront contre les Egyptiens , que le frere combattra contre le frere , l'ami*

l'ami contre l'ami, la ville contre la ville & le Royaume contre le Royaume. Où sont maintenant vos sages? Les Princes de Tanis sont devenus insensés. Les Princes de Memphis ont perdu courage: ils se sont égarés dans leurs pensées, ils ont séduit l'Egypte, ils ont détruit la force & le soutien de ces peuples. Dieu a répandu au milieu d'elle un esprit d'étourdissement, & ils ont fait errer l'Egypte dans toutes ses œuvres, comme un homme yvre qui ne va qu'en chancelant, & qui rejette ce qu'il a pris.

Et voicy ce qu'il dit du dernier. *Prophetie contre Babylone. J'ay donné mes ordres à ceux que j'ay consacrez à cet ouvrage. J'ay fait venir mes guerriers qui sont les ministres de ma fureur, & qui travaillent avec joie pour ma gloire. Le Seigneur des armées a commandé toutes ses troupes. Il les fait venir des terres les plus reculées & de l'exttemité du monde. Le Seigneur est tout prest. Il fait marcher avec luy les instrumens de sa fureur pour exterminer tout le país. On peut voir la suitte.*

Daniel reconnoist cette mesme verité dans l'action de graces qu'il rend à Dieu pour luy avoir revelé ce qu'avoit songé un Roy, qui menaçoit de mort tous les sages de son Royaume s'ils ne le faisoient souvenir du songe qu'il avoit oublié. *Beny soit, dit-il, le Nom du Seigneur qui fait passer*

CHAP. les Royaumes de l'un à l'autre , & les établit
 XV. comme il luy plaist.

Elle fut revelée en songe par un Ange à Nabuchodonosor , comme il le témoigne luy-mesme dans cette belle ordonnance que Daniel a conservée , où ce Prince raconte le terrible jugement que Dieu avoit exercé contre luy pour punir son orgueil. Il dit qu'en dormant il entendit ces paroles d'un Saint du Ciel : *Qu'il demeure tant de temps avec les bestes , jusques à ce que tous les mortels connoissent , que le Tres-haut est le Maître des Royaumes du monde ; qu'il les donne à qui il luy plaist , & qu'il y peut élever les plus vils d'entre les hommes.*

Le Prophete qui luy expliqua son songe , luy confirma cette mesme verité. Il luy decouvrit , *Que Dieu luy avoit fait entendre par là qu'il demeureroit sept années parmy les bestes jusques à ce qu'il sçust , que le Tres-haut est le souverain arbitre des Royaumes de la terre , & qu'il les donne à qui il luy plaist.*

Ces menaces ne furent pas vaines , & Dieu n'attendit qu'un an pour en faire sentir les effets à ce Roy superbe. Il se promenoit dans son Palais ; & à peine eut-il prononcé certe parole d'orgueil : *N'est-ce pas là cette grande Babylone , que j'ay bâtie par la force de mon bras , & par une magnificence Royale , pour estre le siege de mon Empire ?*
 qu'il

qu'il entendit une voix qui luy repéta ce qui luy avoit esté dit en songe : *C'est à vous que l'on parle , ô Roy Nabuchodonosor. Votre Royaume vous sera osté : on vous chassera d'entre les hommes, & vous demeurerez avec les bestes pendant sept années , jusques à ce que vous soyez obligé de reconnoistre , que le Très-haut est le souverain dominateur des Royaumes des hommes & qu'il les donne à qui il luy plaît.*

C'est une verité generale confirmée par un exemple terrible : & Dieu fit la grace à ce Roy de la reconnoître. Car comme son orgueil luy avoit attiré un si étrange châtiment , il ne fut remis sur son thrône , qu'après s'estre humilié devant Dieu, qu'après l'avoir beny & luy avoir rendu graces, en reconnoissant , comme il dit luy-même: *Que sa puissance est une puissance éternelle , & que son regne s'étend dans la succession de tous les âges : Que tous les habitans du monde sont devant luy comme un neant : Qu'il n'arrive rien tant au regard de ceux qui sont dans le Ciel , que de ceux qui demeurent sur la terre , que selon sa volonté : Que nul ne luy résiste , & n'est en droit de luy dire ; Pourquoi avez vous fait cela ?*

Le petit fils de ce Roy l'ayant plustost imité dans son orgueil que dans sa penitence , Dieu luy prononça son arrest par les trois doits d'une main qui l'écrivirent sur

la muraille de sa Salle, & le même Prophete ayant esté appelé pour expliquer cette écriture, la premiere chose qu'il fit, fut de luy représenter ce qui estoit arrivé à son ayeul pour luy faire connoistre cette mesme verité qui ne s'accorde point avec le nouveau Système, que *le Tres-haut a une souveraine puissance sur les Empires des hommes, & qu'il les donne à qui il luy plaist.* L'Ecriture miraculeuse que le Prophete estoit venu interpreter en estoit une terrible preuve. Car un des trois mots qu'avoit écrits cette main signifioit, que *le Royaume seroit ôté à ce Roy impie, & qu'il seroit donné aux Medes & aux Perses.* Ce qui fut executé cette nuit la mesme.

Aussi l'un des Rois, à qui Dieu fit passer ce grand Empire, reconnut qu'il le tenoit de luy, quoi qu'il fut payen : & ce furent les premiers mots de l'Edit par lequel il delivra les Juifs de captivité, & leur permit de retourner en leur patrie. *Voilà ce qu'ordonne Cyrus Roi des Perses : Le Seigneur Dieu du Ciel m'a donné tous les Royaumes de la terre, & il m'a commandé de luy bâtir un Temple en la ville de Jerusalem qui est dans la Judée.*

On trouve encore cette mesme verité dans le 10. chap. de l'Ecclesiastique où il est dit, que *les injustices, les violences, les outrages, & les diverses tromperies, sont cause*

Se que Dieu fait passer l'Empire d'un peuple à un autre. CHAP.
XV.

Saint Augustin n'ignoroit pas ces passages de l'Ecriture. Mais il n'auroit pas jugé qu'il fust necessaire de les alleguer à des Chrestiens, à qui la foy qu'ils ont de la Providence persuade assez que c'est par ses ordres qu'arrivent les établissemens des Etats, & les changemens des Monarchies; & il ne s'en devoit pas servir dans un ouvrage où il avoit à faire à des Payens, qui ne reconnoissoient pas l'autorité divine de ces saints Livres. C'est pourquoy ce Pere s'est contenté d'appuyer ce qu'il avoit à dire sur ce sujet par les merveilles que tout le monde peut appercevoir dans les ouvrages de Dieu.

Il n'y a point, dit-il, d'apparence que le Dieu souverain & veritable, qui avec son Verbe & son Saint Esprit est un seul Dieu Tout-puissant, qui a fait tant de choses excellentes, & qui n'a laissé, je ne diray pas le Ciel & la terre, les Anges ou les hommes, mais les entrailles du plus petit & du plus vil des animaux, la plume d'un oiseau, la fleur de la moindre herbe, la feuille d'un arbre, sans la convenance & l'accord de toutes ses parties, ait laissé les Royaumes & les Empires de la terre hors des loix de sa Providence,

CHAP.
XV.

Et c'est dequoi il se sert comme d'un principe certain pour chercher ensuite ce qui auroit pû porter Dieu à *donner aux Romains un si grand Empire, quoi qu'ils ne le servissent pas. " Voyons donc, dit-il, „ pourquoi le vray Dieu, qui tient en sa main „ tous les Royaumes de la terre, a daigné as- „ sister l'Empire Romain pour l'élever à un „ si haut point de grandeur. Car c'est pour „ en venir là que nous avons montré au Li- „ vre precedent, que les Dieux qu'ils hono- „ roient par des jeux infames, n'y ont pu rien „ contribuer; & dans le commencement de „ celui-cy, qu'il n'y a point de destin, de „ peur que ceux qui seroient déjà persuadez „ que ce n'est point le culte de ces Dieux qui „ a conservé & augmenté l'Empire Romain, „ ne l'attribuassent plutôt à je ne sçay quel- „ le destinée, qu'à la volonté Toute-puissan- „ te de Dieu. Je dis donc qu'encore que les „ anciens Romains adorassent de faux Dieux, „ comme faisoient toutes les autres nations „ à la réserve du peuple Hebreu, néanmoins, „ comme nous l'apprenons de leur Histoire, „ ils n'estoient point si avarés, si ce n'est de „ louanges, & se contentoient d'un bien hon- „ neste & mediocre, pourvû qu'ils eussent „ beaucoup de gloire. C'est la gloire qu'ils „ aimoient passionnement. Ils ne vouloient „ vivre que pour elle, & ne craignoient pas
mesme

mesme de mourir pour elle. Cette passion ^{CH.}
estoit si grande dans leur cœur , qu'elle y ^{XV.}
étouffoit toutes les autres passions
Ainsi les Royaumes d'Orient ayant long-
temps fleury , DIEU A VOULU que celui
d'Occident , qui estoit le dernier quant au
temps , fust le plus fameux de tous par sa
grandeur & son étendue. Et dans le dessein
qu'il avoit de châtier les crimes de plusieurs
nations , il en a mis en possession des gens
qui surmontoient presque tous les autres
vices par un seul , c'est à dire par l'amour
de la gloire.

Mais afin qu'on ne crust pas qu'il s'atta-
chast uniquement à cette raison , pour éta-
blir ce qu'il avoit entrepris de prouver ,
Que c'estoit le vray Dieu qui avoit donné
aux Romains un si grand Empire , il pro-
pose ensuite cette verité plus generalement
& indépendemment de ce que les hommes
pourroient s'imaginer en avoir esté la cau-
se. ^{ch. 21.} " N'attribuons donc , dit-il , la puis-
sance de disposer des Royaumes qu'au
vray Dieu , qui ne donne le Royaume des
Cieux qu'aux bons , mais qui donne les
Royaumes de la terre aux bons & aux mé-
chans COMME IL LUY PLAIST , luy à qui
rien d'injuste ne peut plaire. Car quoique
nous ayons apporté quelques raisons de la
conduite qu'il tient en cela , selon qu'il

CH. „ luy a plu nous les découvrir , nous recon-
 XV. „ noissons pourtant que c'est une chose bien
 „ au-dessus de nos forces , de faire un discer-
 „ nement exact des merites des hommes
 „ par lesquels les Royaumes leur sont don-
 „ nez. Ainsi ce seul vray Dieu a donné l'Em-
 „ pire aux Romains quand il a voulu , &
 „ aussi grand qu'il a voulu , comme il l'avoit
 „ donné auparavant aux Assyriens & aux
 „ Perses.

Il montre aussi bientoit après que la du-
 rée des guerres dépend de la volonté de
 ch. 22. Dieu. “ Car comme il dépend de luy
 „ d'affliger ou de consoler les hommes , &
 „ que l'un & l'autre est un effet ou de sa
 „ justice ou de sa misericorde , c'est luy aussi
 „ qui dispose des temps de la guerre , & qui
 „ permet que les unes finissent plutôt que
 „ les autres. „

On voit assez combien tout cela est con-
 traire à l'idée d'une cause universelle qui
 n'auroit point de part dans ces grands éve-
 nemens par des volontez particulieres ,
 mais qui n'y auroit agi qu'autant qu'elle
 y auroit esté déterminée par les causes oc-
 casionnelles , c'est à dire par les volontez
 libres des hommes. Car dans cette suppo-
 sition , qui est celle du Systême , ce ne se-
 roit pas Dieu qui auroit donné l'Empire
 aux Romains quand il auroit voulu , &
 aussi

aussi grand qu'il auroit voulu , mais ce seroient les Romains qui auroient déterminé Dieu à les aider dans leurs conquestes , quand ils auroient voulu , & pour telles conquestes qu'ils auroient voulu. Et il n'y auroit alors aucune peine d'accorder la Providence de Dieu avec la liberté des hommes , loin que cela fût aussi difficile *que de comprendre la divisibilité de la matiere à l'infini.*

J'avois toutes ces pensées avant que le livre des *Meditations Chrestiennes* me fust tombé entre les mains. L'ayant parcouru , & ayant vu que dans le titre de la Meditation VII. on promet d'y expliquer *ce que c'est que la Providence de Dieu* , je m'attendois d'y trouver des choses qui m'obligeroient peut estre de changer beaucoup de ce que j'avois à dire contre son Systême sur ce sujet. Car je ne pouvois croire qu'il ne se fust apperçu que la maniere, dont on devoit concevoir la Providence selon la doctrine de son Traité de la nature & de la grace , estoit tout à fait contraire à l'idée que les SS. Peres s'en estoient formée sur les Oracles de l'Ecriture , & qu'en avoient generalement tous les Chrestiens , qui ont toujours esté persuadez , quelque difficulté qu'il y eût de comprendre comment cela se pouvoit accorder avec nostre liberté.

CHAP. té. Je pensois donc qu'il auroit trouvé
 XV. quelque moyen d'accorder son Systême
 avec ce sentiment, dont je ne voy pas que
 l'on puisse s'éloigner sans blesser étrange-
 ment la pieté Chrétienne.

Mais loin de cela, je n'y ay rien trouvé
 qui ne fortifiast l'objection que je luy ay
 faite. Car voilà tout ce qu'il dit de la pro-
 vidence après nous avoir promis de nous
 expliquer ce que c'est.

Medit., Or la Providence de Dieu consiste prin-
 VII. cipalement en deux choses. La premiere,
 §. 17. en ce qu'ayant pû d'abord déterminer les
 ,, mouvemens de telle maniere qu'il y eust eu
 ,, beaucoup d'irregularitez & de monstres,
 ,, il a commencé en créant le monde & tout
 ,, ce qu'il renferme à mouvoir la matiere par
 ,, exemple, d'une maniere qu'il y a le moins
 ,, qu'il se puisse de desordres dans la nature
 ,, & dans la combinaison de la nature avec
 ,, la grace. La 2. en ce que Dieu remedie
 ,, par des miracles aux desordres qui arrivent
 ,, en consequence de la simplicité des loix
 ,, naturelles, pourvû néanmoins que l'ordre
 ,, le demande. ,,

J'ay déjà dit ce que je pensois de ces *irre-
 gularitez* & de ces *desordres* que l'on ne
 craint point de mettre dans les ouvra-
 ges de Dieu. Je ne le repete point. Il
 suffit seulement de remarquer, que cette
 pre-

premiere partie de la Providence divine, que l'on fait consister *en ce que Dieu pouvant déterminer les mouvemens de telle maniere qu'il y eust eu beaucoup d'irregularitez & de desordres, il l'a meü d'une maniere qu'il y a moins qu'il se puisse de desordres dans la nature*, n'estant fondée que sur une supposition injurieuse à Dieu, qui est qu'il y a des desordres dans la nature dont il est auteur, ne sçauroit estre considerée comme faisant partie de la foy que nous avons de la Providence. Et de plus il n'y a rien dans cette nouvelle notion de la Providence qui regarde les événemens humains, & c'est de celle-là principalement qu'il s'agit.

Il en est de même de la 2. que l'on fait aussi consister *en ce que Dieu remédie par des miracles aux desordres qui arrivent en consequence de la simplicité des loix naturelles, pourvu néanmoins que l'ordre le demande*. Car comme on n'entend point cela des desordres du peché, mais des desordres de la nature, si la pieté nous oblige de croire qu'il n'y a point de desordre dans la nature, elle nous oblige aussi de rejeter cette pensée, que Dieu soit quelque-fois obligé d'y remedier par des miracles.

Mais sans nous arrêter à cela, ce seroit toujours restreindre la Providence de Dieu à

CHAP.
XV.

à ce qui arrive par miracle, & ne la point reconnoître dans les événemens même les plus grands, lorsque l'on suppose qu'il n'y est rien arrivé de miraculeux. Le silence qu'on a gardé sur cela, après avoir promis d'expliquer *ce que c'est que la Providence*, est une preuve, qu'on est de ce sentiment : & il le faut bien, puisque c'est une suite nécessaire des principes du nouveau Systême, comme je l'ay déjà remarqué. Car si je me suis une fois mis dans l'esprit, que Dieu ne doit être considéré que comme une cause universelle, qui hors les miracles n'agit point par des volontez particulieres qui le détermineroient à vouloir une chose plutôt qu'une autre de toutes celles qui peuvent arriver sans renverser les loix de la nature, mais par des volontez generales indifferentes d'elles-mêmes à cet événement ou à celui-là, non seulement je ne croiray pas que je doive attribuer à un ordre particulier de la Providence que je sois sain ou malade, heureux ou malheureux selon le monde ; que je doive mourir jeune ou vieux ; mais je dois croire de même que l'établissement & la ruine des plus grands Empires n'estant arrivez que par la suite nécessaire des loix naturelles ou par la liberté des hommes, on ne doit point non plus les attri-

attri-

attribuer à des ordres particulieres de la Providence de Dieu. Cette consequence est si naturelle qu'il n'est pas possible que l'Auteur qui a tant de lumiere & tant de penetration ne l'ait prévue ; ni que l'ayant prévue il n'ait pas jugé qu'elle meritoit qu'on l'éclaircît & qu'on allast au-devant d'une objection si considerable, en niant cette consequence, si on le pouvoit sans détruire ce qu'on vouloit établir. Or il ne l'a pas fait, comme je l'ay déjà remarqué, lors même qu'il s'est engagé de declarer ce qui doit estre pris pour la Providence dans son Systême de la nature & de la grace. Il doit donc demeurer pour constant, que les principes de cette nouvelle Theologie obligent à croire que la Providence de Dieu, selon l'idée que tous les hommes ont de ce terme, ne s'étend point à la plus part des événemens humains : ce qu'il n'y a point de Theogien qui n'avoue estre une erreur contre la foy.

Je ne sçaurois mieux finir ces considerations sur la Providence de Dieu dans les événemens du monde, que par ce qu'en dit Mr. l'Evêque de Meaux à la fin de son discours de l'Histoire Universelle. Je ne sçay s'il y a eu jamais d'Auteur qui ait découvert avec plus de lumiere & plus de penetra-

CHAP.
XV.

netration les causes humaines de l'établissement & de la decadence des grands Empires. Mais il n'en demeure pas là , & voicy les dernieres vues qu'il donne sur cela au grand Prince qu'il a instruit d'une maniere si noble & si Chrestienne.

„ Mais souvenez-vous , Monseigneur ,
 „ que ce long enchaînement des causes particulières qui font & défont les Empires ,
 „ dépend des ordres secrets de la Providence.
 „ Dieu tient du plus haut des Cieux les refnes
 „ de tous les Royaumes. Il a tous les cœurs
 „ en sa main : tantost il retient les passions ;
 „ tantost il leur lâche la bride , par là il remue tout le genre humain. Veut-il faire des
 „ conquerans ? Il fait marcher l'épouvante
 „ devant eux , & il inspire à eux & à leurs
 „ soldats une hardiesse invincible. Veut-il
 „ faire des Legislateurs ? Il leur envoie son
 „ Esprit de sagesse & de prevoyance ; il leur
 „ fait prevenir les maux qui menacent les
 „ Etats , & poser les fondemens de la tranquillité publique. Il connoist la sagesse humaine toujours courte par quelque endroit ;
 „ il l'éclaire , il étend ses vues , & puis il l'abandonne à ses ignorances ; il l'aveugle ;
 „ il la précipite, il la confond par elle-même.
 „ Elle s'enveloppe , elle s'embarasse dans ses
 „ propres subtilitez ; & ses précautions luy
 „ sont un piege. Dieu exerce par ce moyen
 „ ses

ses-redoutables jugemens, selon les regles ^{CH.}
 de sa justice toujours infailibles. C'est luy ^{XV.}
 qui prepare les effets dans les causes les plus
 éloignées, & qui frappe ces grands coups
 dont le contrecoup porte si loin. Quand il
 veut lâcher le dernier, & renverser les Em-
 pires, tout est foible & irregulier dans les
 Conseils..... Mais que les hom-
 mes ne s'y trompent pas. Dieu redresse
 quand il luy plaist le sens égaré, & celuy
 qui insultoit à l'aveuglement des autres
 tombe luy-mesme dans des tenebres plus
 épaisses, sans qu'il faille souvent autre
 chose pour luy renverser le sens que ses
 longues prosperitez. C'est ainsi que Dieu
 regne sur tous les peuples. Ne parlons plus
 de hazard, ny de fortune, ou parlons-en
 seulement comme d'un nom dont nous
 couvrons nostre ignorance. Ce qui est
 hazard à l'égard de nos conseils incertains,
 est un dessein concerté dans un Conseil
 plus haut, c'est à dire, dans ce Conseil
 éternel qui renferme toutes les causes &
 tous les effets dans un mesme ordre. De
 cette sorte tout concourt à la mesme fin,
 & c'est faute d'entendre le tout, que nous
 trouvons du hazard ou de l'irregularité
 dans les rencontres particulieres.

C H A P I T R E X V I.

De la Providence de Dieu dans les choses naturelles par rapport a la Religion. Diverses erreurs dans la raison que l'auteur donne du choix que Dieu a fait des Juifs pour estre les figures principales de JESUS-CHRIST.

JE n'ay pas dessein de traiter en ce Chapitre de ce que Dieu fait dans les ames en consequence de la Religion. Cela regarde la grace , dont je me reserve de parler ailleurs. Je me restreins icy à montrer , que l'établissement de la Religion dans l'une & l'autre des deux alliances , l'ancienne & la nouvelle , nous oblige d'avoir toute une autre idée de la Providence de Dieu au regard mesme des choses naturelles , que celles que nous en donne l'Auteur du nouveau Systême.

Je commenceray par la maniere dont il a tâché d'ajuster à ces principes le choix que Dieu a fait du peuple Juif , pour en faire un peuple particulierement consacré à son service , & dont le Messie devoit naître. Elle m'a paru si étrange & si contraire à l'Ecriture , que j'ay jugé important de l'examiner avec soin. Voici donc comme

*Traité.
Disc. 2.
n. 59.* il entre dans le discours qui l'a engagé à rendre raison de ce choix.

L'Au-

L'AUTEUR. La plupart des Chrestiens sont accoustumez à une Philosophie qui aime mieux recourir à des fictions aussi extravagantes que celle des Poëtes que de recourir à Dieu.

CHAP.
XVI.

REP. N'est-ce pas vouloir ôter une paille de l'œil de son frere, & ne pas voir une poutre dans le sien, que de faire ce reproche à des Philosophes Chrestiens, lors que sur le mesme sujet on s'en attire un plus fâcheux. Car si ces Philosophes ne troient pas que Dieu fasse tout en la maniere que l'entend l'Auteur du nouveau Systeme, ils sont tres-persuadez qu'il regle tout ce qui arrive dans le monde, par les ordres secrets de sa Providence, ce qui est une maniere de recourir à Dieu beaucoup plus digne de sa grandeur, que celle des inventeurs d'une nouvelle Philosophie, qui aiment mieux avoir recours à des fictions inconnues à tous les Peres, que de reconnoître que Dieu agisse par des volontez particulieres, sans quoi il est impossible d'avoir de veritable idée de sa Providence.

L'AUTEUR. Et il y en a quelques-uns qui connoissent si peu Jesus Christ qu'on passeroit dans leur esprit pour visionnaire, si disant les memes choses que S. Paul on n'en citoit pas les paroles. Car c'est plutost ce grand nom qui les arreste que la vûe de la verité.

REP. Ce n'est pas un grand defaut d'estre

CHAP.
XVI.

estre plutoſt arreſté par le nom de S. Paul , que par la vûe d'une prétendue verité que l'on pourroit craindre qui ne fuſt pas conforme à la doctrine de cét Apôtre. Et peut-eſtre en eſt-il ainſi de la raiſon , que l'on rend, après ce préambule, du choix du peuple Juif pour eſtre le peuple de Dieu & la figure de l'Egliſe.

L'AUTEUR. *Il eſt certain que le peuple Juif eſtoit la figure de l'Egliſe , & que les plus ſaints & les plus remarquables d'entre les Rois, les Prophetes , les Patriarches de ce peuple re- preſentoient le vray Meſſie noſtre Sauveur Jeſus-Chriſt.*

R E P. C'eſt de quoi perſonne ne doute, & jamais perſonne n'a pû craindre raiſonnablement de paſſer pour viſionnaire en ne diſant que cela, quoique ce fut ſans citer les paroles de S. Paul. Mais ce qui peut eſtre un ſujet de diſpute , eſt de ſçavoir, d'où il eſt arrivé que ces ſaints Rois , ces Prophetes , & ces Patriarches ont représenté JESUS-CHRIST , ſi ç'a eſté *par une ſuite neceſſaire des loix naturelles , ou par des volontez particulieres de Dieu* , qui a réglé par ſa Providence les événemens de leur vie , qui devoient former les principaux traits de cette représentation. Juſques icy on a cru que c'eſtoit le dernier , & que S. Paul l'avoit aſſez fait entendre. On nous veut preſentement

tement persuader que c'est le premier. CHAP.
XVI.
Voyons comment on s'y prendra.

L'AUTEUR. JESUS-CHRIST n'estant point encore , il devoit du moins estre figuré. Car il devoit estre attendu , il devoit estre désiré Or supposé qu'il dût estre figuré , il falloit qu'il le fût principalement par ses ancestres.

REP. Voilà qui est encore tres-bien. Mais remarquez ce qu'il dit , que JESUS-CHRIST devant estre figuré , il a fallu qu'il le fût par ses ancestres , & le comparant avec ce qu'il dira dans la suite ; Que les Juifs ont dû estre les Peres de JESUS-CHRIST selon la chair , parce qu'ils en avoient esté les plus expresses figures : Jugez si ce n'est pas un cercle tres-vitieux. Car c'est nous faire entendre , que les Patriarches & leurs descendans devoient estre les figures de JESUS-CHRIST parce qu'ils en devoient estre les Peres ; & qu'il estoit juste qu'ils en fussent les Peres parce qu'ils en avoient esté les figures.

L'AUTEUR. De toutes les nations de la terre , Dieu aimoit davantage celle qui avoit plus de rapport à son fils , les Juifs devoient estre les Peres de Jesus-Christ selon la chair: ils devoient recevoir ce bien-fait de Dieu , puisqu'ils avoient esté les figures de son fils les plus-vives & les plus expresses.

REP. Il y a quelque chose d'oublié dans ce discours qui le rend fort obscur. Car
pour

CHAP.
XVI.

pour parler clairement il falloit dire : De toutes les nations de la terre , Dieu aimant davantage celle qui avoit plus de rapport à son fils , les juifs en ont dû estre les plus aimez , parce qu'ils devoient estre les Peres de JESUS-CHRIST selon la chair. Mais il y a encore plus de brouillerie dans la fin. Car si JESUS-CHRIST a dû estre figuré principalement par ses ancestres : ce n'est donc pas parce que les Juifs en avoient esté les plus vives & les plus expresses figures , qu'ils ont reçu ce bien-fait de Dieu d'avoir esté choisis pour estre les Peres de JESUS-CHRIST selon la chair , mais c'est au contraire , parce qu'ils en devoient estre les Peres ; qu'ils en ont esté les plus vives & les plus expresses figures. Tout cela néanmoins est peu de chose en comparaison de ce qui suit , qui est beaucoup plus important.

L'AUTEUR. *Mais si l'on pousse la difficulté jusqu'à demander la raison du choix que Dieu a fait des Juifs pour estre les figures principales de JESUS-CHRIST , je croy devoir répondre , que Dieu prévoyant que ce qui devoit arriver au peuple Juif PAR UNE SUITE NECESSAIRE DES LOIX NATURELLES auroit plus de rapport au dessein qu'il avoit de figurer JESUS-CHRIST, que tout ce qui devoit arriver aux autres nations ; il a esté plus à propos qu'il choisit*
ce

ce peuple que tout autre. Car enfin la prédesti-
 nation à la Loy n'est pas semblable à la préde-
 stination à la grace ; & quoiqu'il n'y ait rien
 dans la nature qui puisse obliger Dieu à répan-
 dre sa grace sur tout un peuple , il me semble
 que la nature peut meriter la loy dans le sens
 que je l'entens ici.

REP. L'intérêt de la vérité & de la Re-
 ligion me force de dire qu'il y a dans ce
 discours 4. ou 5. erreurs inexcusables.

La 1. est qu'il attribue à une suite neces-
 faire des loix naturelles , ce qui a figuré JE-
 SUS-CHRIST dans le peuple Juif ; quoi-
 qu'il reconnoisse que JESUS-CHRIST a esté
 principalement figuré parce qu'il est arrivé aux
 plus saints d'entre les Rois , les Prophetes , &
 les Patriarches de ce peuple. Car comme
 j'ay fait voir ailleurs , c'est , à l'exemple de
 Wiclef , dépouiller les hommes de leur li-
 berté , de vouloir que ce qui a dependu
 d'une infinité de mouvemens libres de la
 volonté des hommes , ait esté une suite NE-
 CESSAIRE des loix naturelles. On peut voir
 ce que j'ay dit sur cela dans le chap. 14.
 Il seroit inutile de le repeter icy.

La 2. erreur est , en ce qu'il prétend que
 Dieu n'a rien prévu que de naturel en
 prevoyant ce qui devoit arriver à la nation
 Judaique, qui seroit propre à figurer JESUS-
 CHRIST & son Eglise. Car ayant fait en-

CHAP. tendre dans le n. 59. que ce qui avoit fait
 XVI. principalement que le peuple Juif avoit
 esté la figure de l'Eglise, est que les plus
 saints & les plus remarquables d'entre les
 Rois, les Prophètes, & les Patriarches de ce
 peuple representoient le vray Messie nostre Sei-
 gneur JESUS-CHRIST; mettre dans l'ordre
 de la nature, ce que Dieu a prévu en pre-
 voyant cela, c'est renouveler l'heresie des
 Pelagiens qui attribuoient à la nature &
 non à la grace tout ce qui a esté fait d'a-
 greable à Dieu par ces Saints de l'ancien
 peuple.

La 3. erreur est, en ce qu'il semble qu'il
 n'y a point d'inconvenient de dire, que la
 nature a fait meriter aux Juifs que Dieu leur
 donnast la loy. Ce qui est la chose du mon-
 de la plus contraire à l'Ecriture. Car Moy-
 se leur represente par tout que ce n'est
 point à cause de leurs merites que Dieu les
 avoit pris pour son peuple, & leur avoit
 fait tant de faveurs, qu'ils s'en estoient au
 contraire rendus tout à fait indignes par
 leurs revoltes continuelles contre luy :
 mais que ce qu'il avoit fait n'avoit esté
 que pour accomplir les promesses qu'il
 avoit faites à leurs Peres.

Le Seigneur, leur dit-il, vous a choisis,
 Deut. 7. *afin que vous fussiez le peuple qui luy fust pro-*
 6. *pre & particulier d'entre tous les peuples qui*
sont

sont sur la terre. Ce n'a point esté parce que vous surpassiez en nombre toutes les nations, que le Seigneur vous a unis à luy, & vous a choisis pour luy, puisqu'au contraire vous estes en plus petit nombre que tous les autres peuples : mais c'est parce que le Seigneur vous a aimez, & qu'il a gardé le serment qu'il avoit fait à vos Peres. Et au chap. 9. v. 4. Ne dites pas en vous-mêmes : Le Seigneur m'a mis en possession de cette terre à cause de la justice qu'il a trouvée en moy, & il a détruit ces nations à cause de leurs impietez. Car ce n'est ni vostre justice, ni la droiture de vostre cœur, qui est cause que vous entrez dans cette terre pour la posseder ; mais Dieu détruira ces nations à vostre entrée, pour les punir des impietez qu'elles ont commises, & vous entrerez en leur place, afin que le Seigneur accomplisse ainsi la promesse qu'il avoit faite avec serment à vos Peres, à Abraham, à Isaac, & à Jacob. Sçachez donc que ce n'est point pour vostre justice, que le Seigneur, vostre Dieu vous fait posseder cette terre si excellente, puisque vous estes au contraire un peuple inflexible, & d'une teste tres-dure. Souvenez-vous, & n'oubliez jamais de quelle maniere vous avez excité contre vous la colere du Seigneur vostre Dieu dans le desert. Depuis le jour que vous estes sortis de l'Egypte jusques à ce que nous soions venus au lieu où

CHAP.
XVI.

CHAP. nous sommes, vous avez toujours esté rebel-
XVI. les au Seigneur.

La 4. erreur & qui est de beaucoup plus importante, c'est que pour trouver un nouveau moyen d'épargner à Dieu des volontez particulieres, on substitue à la vraie raison du choix de la nation Judaïque, que nous donne l'Ecriture, cette étrange vision, *que c'est que Dieu a prévu, que ce qui devoit arriver au peuple Juif par une suite necessaire des loix naturelles, auroit plus de rapport au dessein qu'il avoit de figurer JESUS-CHRIST que ce qui devoit arriver à toutes les autres nations.*

Pour reconnoître combien cela est éloigné de la verité, il ne faut que considérer ce que l'esprit de Dieu nous en a appris par Moysé, & ce qui doit estre si connu de tous les Chrestiens, qu'on a jugé à propos de l'enseigner aux enfans mêmes.

*Catech.
Hist. 2.
part. le-
çon 7.*

Le monde s'estant extremement corrompu depuis le deluge, Dieu choisit un homme avec qui il fit une alliance particuliere afin de s'en servir pour conserver sur la terre la connoissance de la verité & la pratique de la vertu. Ce fut Abraham. Dieu luy commanda de quitter ses parens & le lieu de sa naissance, de passer l'Euphrate & de venir dans la terre de Canaan,

naan , & luy promit de faire sortir de luy un grand peuple dont la multitude seroit aussi innombrable que les étoiles du Ciel , & les sables de la mer. Et en ta race , ajoûta-t'il , seront benies toutes les nations de la terre. Ce qui signifioit que de sa posterité devoit naistre le Sauveur du genre humain , ce fils de la femme qui écraseroit la teste du serpent. Abraham crut aux promesses de Dieu & obeit à ses ordres. Aussi Dieu luy tint compte de sa foy , & le protegea en toutes occasions , le combla de biens , fit avec luy une alliance solennelle , dont il voulut que la circoncision fut la marque , & luy reitera plusieurs fois les mêmes promesses : que de luy viendroît un grand peuple qui posséderoit la terre de Canaan , & que par luy la benediction & la grace se repandroit sur toute la terre.

Après cela y a-t'il à deviner sur la vraie cause du choix des Juifs : & peut-on sans dementir l'Ecriture l'attribuer à une pretendue prevision de ce qui devoit arriver à ce peuple *par la suite necessaire des loix naturelles.* Car y a-t'il rien de moins naturel d'une part , & où il paroisse de l'autre plus de volonteé particulieres de Dieu , que ce que Moyse nous apprend avoir esté l'origine de ce choix : la vocation d'A-

CHAP.
XVI.

braham toute de grace, & toute divine, les ordres que Dieu luy donne, les promesses qu'il luy fait, la foy qu'il luy a fait avoir en ses promesses par le don de sa grace. Ces promesses contenoient deux choses, la multiplication de la posterité d'Abraham : c'est le peuple Juif dont Dieu s'estoit obligé par-là de se faire un peuple qui luy appartinst en propre ; Et le Messie qui en devoit naistre, par lequel toutes les nations devoient estre benies. Puis donc qu'on demeure d'accord que JESUS-CHRIST devant estre figuré, il falloit que ce fust principalement par ses ancestres ; ce qui a fait que les Juifs ont esté les Peres de JESUS-CHRIST selon la chair, a fait aussi qu'ils en ont dû estre les principales figures. Or nous apprenons de l'Ecriture, que qui a fait que les Juifs ont esté les Peres de JESUS-CHRIST, est la promesse que Dieu en a faite à Abraham pour recompense de sa foy qui estoit un don de sa grace. C'est donc ce qu'on a dû répondre quand on a demandé la raison du choix que Dieu a fait des Juifs pour estre les figures principales de JESUS-CHRIST, & voicy encore un autre endroit de l'Ecriture qui le confirme.

Après que Dieu eust long temps exercé la foy d'Abraham, comme il avoit déjà cent
ans,

ans , & que la femme Sara estoit aussi hors de l'âge d'avoir des enfans , & naturellement sterile , Dieu luy donna un fils qu'il nomma Isaac , & sur qui Dieu declare que tomberoit l'effet de ses promesses , & non pas sur Ismaël qu'Abraham avoit déjà eu d'une autre femme.

Cette naissance miraculeuse d'Isaac fut donc le premier moyen dont Dieu se servit pour executer la promesse qu'il avoit faite à Abraham , de luy donner une nombreuse posterité dont le Messie devoit naître. C'est ce qu'Isaïe a eu en vue lorsqu'il fonde sur le miracle de cette naissance l'attente où devoient estre les Juifs dans leurs plus grandes afflictions d'estre consolez par le Sauveur. *Ecoutez moy , vous qui suivez la justice & qui cherchez le Seigneur. Rappelez dans vostre esprit cette roche dont vous avez esté taillez , & la carriere dont vous avez esté tirez. Jettez les yeux sur Abraham , & sur Sara de qui vous avez esté enfantez , & considerez que l'ayant appelé lorsqu'il estoit seul, je l'ay beni & je l'ay multiplié.*

Voilà comme Dieu vouloit qu'ils se considerassent tous dans ce double principe de leur origine , & qu'ils remontassent jusques à la vocation d'Abraham lorsqu'il estoit seul, comme à ce qui avoit

esté la première cause de ce qu'il les avoit benis & multipliez. C'est le fondement qu'il donne à leur esperance par les paroles suivantes. *C'est ainsi que le Seigneur consolera Sion : il la consolera de toutes ses ruines ; il changera ses deserts en un lieu de delices , & sa solitude en un jardin du Seigneur. Ecoutez-moy vous qui estes mon peuple , nation que j'ay choisie entendez ma voix.* Car la loy sortira de moy , & ma justice éclairera les peuples , & se reposera parmi eux. Le juste que je dois envoyer est proche ; le Sauveur que j'ay promis va paroistre. A quoi tout cela est-il lié, qu'à la vocation de celuy que Dieu avoit beni lorsqu'il estoit seul , pour le rendre le Pere d'une nation innombrable ? Et à quoy veut-on que s'appliquent ceux de cette nation qui cherchoient le Seigneur , comme au plus grand sujet qu'ils avoient de se croire le peuple de Dieu , & d'en attendre en cette qualité des consolations dans leurs maux ? A Abraham & à Sara engendrans Isaac contre l'ordre de la nature. Et on voudroit que nous oubliassions tout cela pour ne nous plus occuper que de cette pensée profane : que la raison de ce choix des Juifs est la prévision que Dieu a eue de ce qui leur devoit arriver *par une suite nécessaire des loix naturelles.**

Mais si nous joignons ce qui est dit dans
la

la Genese de cette naissance miraculeuse d'Isaac à ce qu'en dit S. Paul dans son Epître aux Romains, & dans celle aux Galates, nous y trouverons un double mystere. Le 1. est qu'en la considerant selon la lettre, Isaac né de la femme libre & selon la promesse a dû estre seul, à l'exclusion d'Ismael, la tige des Israelites selon la chair dont le Messie devoit naistre, & qui en devoient estre aussi les principales figures. L'autre est qu'en le considerant selon l'intelligence spirituelle que l'Apôtre y a découverte, le même Isaac a comme renfermé en sa personne tous les vrais enfans de la promesse qui sont les élus, & les Israelites selon l'esprit, dont les Israelites charnels ont esté aussi les figures aussi bien que de JESUS-CHRIST, parce qu'ils ne font tous ensemble qu'un même CHRIST. Mais comme à l'égard de ces derniers enfans de la promesse à qui S. Pierre donne tous les titres qui avoient esté donnez aux premiers, *de race choisie, d'ordre de Prestres-Rois, de nation sainte, de peuple conquis*, comme leur appartenant plus veritablement qu'aux autres, ç'a esté par une pure grace de Dieu Père de nostre Seigneur JESUS-CHRIST, qu'ils ont esté élevez à cét honneur, & non par la prévision de leurs merites : on voit assez qu'il en a esté de

même à l'égard de ces autres enfans de la promesse prise à la lettre , qui sont les Israélites selon la chair : estant clair, comme Moyse le declare en termes exprés, qu'ils n'ont point esté choisis en consideration de leurs propres œuvres , mais par la seule bonne volonté que Dieu avoit eue pour leurs Peres Abraham , Isaac , & Jacob , & par la fidelité qu'il se devoit à luy-même ensuite des promesses qu'il leur avoit faites.

Voicy encore une de ces promesses aussi expresse & plus considerable que les autres. Isaac estant devenu grand , Dieu voulant éprouver davantage la foy d'Abraham luy commanda de le sacrifier. Il obeit sans repliche & il avoit déjà le bras étendu pour l'égorger , quand un Ange l'arresta , luy dit de la part de Dieu qu'il estoit content de son obeissance , & renouvela en ces termes les promesses qu'il luy avoit déjà faites. *Je jure par moy-même, dit le Seigneur, que puisque vous avez fait cette action, & que pour m'obeir vous n'avez point épargné vostre fils unique, je vous béniray, & je multiplieray vostre race comme les Etoiles du Ciel, & comme le sable qui est sur le bord de la mer. Vostre posterité possedera les villes de ses ennemis, & toutes les nations de la terre seront benies par celui qui sortira de vous,*

vous , parce que vous avez obei à ma voix. CHAP.
XVI.

Peut-on après cela se mettre en peine de chercher la cause du choix des Juifs. Dieu nous la donne luy-même ; souffrirons-nous qu'une nouvelle Philosophie ait la hardiesse de nous en donner une autre qui n'y a aucun rapport. Dieu assure Abraham , & il l'en assure avec serment qu'il le benira , qu'il multipliera ses descendants , qui sont les Juifs , comme les Etoiles du Ciel & le sable de la mer , & que toutes les nations de la terre seront benies par le CHRIST qui sortiroit de luy. Et pourquoy s'oblige-t'il à faire de si grandes choses pour son serviteur ? *Quia obedisti voci mea* , parce que vous avez , luy dit-il , obei à ma voix. *Quia non pepercisti unigenito tuo propter me* ; parce que pour l'amour de moy vous n'avez pas épargné vostre fils unique. Est-ce avoir du respect pour l'Ecriture que de dissimuler tout cela & nous dire gravement : *Que si on pousse la difficulté* 2. Disc.
n. 61. *jusques à demander la raison du choix que Dieu a fait des Juifs pour estre les figures principales de JESUS-CHRIST on croit devoir répondre , que Dieu prévoyant que ce qui devoit arriver au peuple Juif par une suite nécessaire des loix naturelles , avoit plus de rapport au dessein qu'il avoit de figurer JESUS-CHRIST & son Eglise , que tout ce qui devoit arriver*

CHAP. aux autres nations, il a esté plus à propos qu'il
XVI. choisit ce peuple que tout autre.

L'absurdité de cette réponse paroistra encore davantage par l'analogie des deux alliances qui nous fait voir, comme nous avons déjà remarqué sur le sujet de la naissance d'Isaac, que cette promesse enfermoit deux choses : la posterité d'Abraham selon la chair, Dieu luy promettant par là ce nombre innombrable d'Israelites qui sont sortis de luy : & sa posterité selon l'esprit, Dieu s'obligeant aussi par là à le rendre le Pere de tous les fidelles, comme l'appelle S. Paul. Sur quoy il faut considerer que les premiers de ces deux sortes d'Israelites devoient estre pour les derniers, c'est à dire, les Juifs pour les Chrétiens, parce qu'ils en devoient estre les figures : comme la terre de Canaan que Dieu donna aux Israelites selon la chair ensuite de la promesse qu'il en avoit faite à leurs Peres, estoit la figure du Ciel dont il promettoit dans un sens plus relevé de faire heritiers les Israelites selon l'esprit.

C'est ce que nous apprend S. Paul dans l'Epistre aux Hebreux, & c'est le sens qu'il donne à cette même promesse faite à Abraham, lorsqu'il eust éprouvé sa foy par le commandement qu'il luy fit d'immoler son fils : *Ne foyez point, dit-il, lents & paresseux,*

resseux , mais rendez-vous les imitateurs de ceux qui par leur foy & leur patience sont devenus les heritiers des promesses. Car Dieu dans la promesse qu'il fit à Abraham , n'ayant point de plus grand que luy par qui il pust jurer , jura par luy-même , & luy dit ensuite : Assurez-vous que je vous combleray de benedictions , & que je multiplieray vostre race à l'infy. Et ainsi ayant attendu avec patience il a obtenu l'effet de cette promesse. Car comme les hommes jurent par celuy qui est plus-grand qu'eux , & que le serment est la plus-grande assurance qu'ils puissent donner pour arrester tous les doutes qu'on pourroit avoir de leur parole , Dieu voulant aussi faire voir avec plus de certitude aux heritiers de la promesse la fermeté immuable de sa resolution , a ajouté le serment à sa parole , afin qu'estant assurez par ces deux choses inébranlables, par lesquelles il est impossible que Dieu nous trompe , nous ayons une puissante consolation , nous qui avons mis nostre refuge dans la recherche & l'acquisition des biens qui nous sont proposez par l'esperance, laquelle sert à nostre ame comme d'une ancre ferme & assurée , & qui penetre jusqu'au dedans du voile , où JESUS-CHRIST comme Précurseur est entré pour nous.

On voit assez par toute la suite de ce discours de l'Apostre , qu'il ne borne pas la promesse faite à Abraham & confirmée
avec

CHAP.
XVI.

avec serment , à la seule multiplication des descendants de ce Patriarche selon la chair , ny les benedictions dont il promet de le combler à la seule possession de la terre de Canaan , qu'il devoit donner aux Juifs , mais que passant des figures à ce qu'elles representoient , il veut que ce soit nous , c'est à dire , les Chrestiens comme estant plus que les Juifs les vrais heritiers de ses promesses , à qui Dieu a voulu faire voir avec plus de certitude en joignant le serment à la parole, la fermeté immuable de sa resolution , afin que rien ne nous puisse ébranler dans l'esperance qu'il nous donne par là d'entrer , non dans une terre abondante en toutes sortes de biens , mais dans le Ciel figuré par cette terre & par le Sanctuaire legal , où JESUS comme Précurseur est déjà entré pour nous.

Puis donc que cette mesme promesse confirmée par serment , comprend en divers sens , mais subordonnez l'un à l'autre, les Juifs comme figures des Chrestiens , & les Chrestiens comme figurez par les Juifs: Ne pas fonder sur cette promesse & autres semblables le choix que Dieu a fait des Juifs pour estre les principales figures de JESUS-CHRIST & de l'Eglise , mais le fonder sur une pretendue comparaison que Dieu auroit faite dans sa prescience de *ce*
que

qui devoit arriver aux Juifs par la suite neces-
saire de l'ordre de la nature, avec ce qui de-
voit arriver à toutes les autres nations par ce
mesme ordre de la nature, je ne puis m'em-
pecher de dire, que c'est substituer des
imaginations sans fondement aux plus cer-
taines veritez de nostre Religion, & ren-
verser ce que S. Paul en a regardé comme
un des principaux fondemens dans trois de
ces Epistres, aux Romains, aux Galates,
& aux Hebreux.

Mais pour faire avoir encore plus d'hor-
reur de cette pretendue suite necessaire de l'or-
dre de la nature, dont on nous veut donner
la prevision pour la raison du choix des
Juifs, il ne faut que considerer les grandes
Iouanges que S. Paul donne à la Foy des
Patriarches, qui a esté le fondement de tout
ce que Dieu a fait en faveur des Israélites.

C'est par la foy, dit il, qu'Abraham offrit *Heb. 11.*
Isaac, lors que Dieu le voulut tenter, & qu'il *17. 13.*
luy offrit son fils unique, luy qui avoit reçu les
promesses de Dieu, & de qui il avoit esté dit,
c'est d'Isaac que sortira vostre veritable posteri-
té. Mais il pensoit en luy-mesme que Dieu le
pouvoit bien resusciter après sa mort, & ainsi
il le recouvra comme d'entre les morts en figure
de la resurrection. On ne peut donc douter
qu'une si excellente foy n'ait esté un don
particulier de la grace de Dieu. Ce seroit
un

un manifeste pelagianisme que de ne le pas reconnoître. Et il n'y a point de Chrétien assez impie, qui pour épargner à Dieu des volonte^z particulieres, l'osast attribuer à une suite necessaire des loix naturelles.

En combien de manieres voyons nous donc que ces *loix naturelles* n'ont icy que faire : que c'est une fiction plus que poétique de les mettre en œuvre : que malgré qu'on en ait tout y est rempli de volonte^z particulieres de Dieu : & que puis qu'il plaist à l'Auteur de vouloir que ces volonte^z particulieres soient tou^jours des miracles, tout y est rempli de miracles, en les prenant en ce sens. L'Auteur a beau le nier, ou n'en accorder que le moins qu'il peut. C'est ce que je ne craindray point d'appeller une cinquième erreur, après que pour né rien omettre de ce qui pourroit l'excuser, j'auray rapporté tout ce qu'il a pû trouver d'adoucissement, pour rendre supportable l'idée qu'il avoit donnée, que les Juifs ont esté les plus vives & les plus expresse^s figures de JESUS-CHRIST par des choses auxquelles il pretend que les volonte^z particulieres de Dieu n'ont point eu de part.

L'AUTEUR. *Il est vray que tout ce qui est arrivé aux Juifs qui a figuré JESUS-CHRIST n'a pas esté une suite necessaire de*
l'or-

l'ordre de la nature. Il a fallu des miracles pour rendre les Juifs des figures vives & expresses de l'Eglise. Mais la nature a du moins fourni le fond & la matiere. Peut estre a-t'elle fourni les principaux traits en plusieurs rencontres. Les miracles ont fait le reste. Mais nulle autre nation n'auroit esté si propre pour un dessein si juste & si achevé.

CHAP.
XVI.

REP. Il y a bien de la brouillerie dans ce discours, & on y reconnoist assez le stile d'un homme qui craint de se trop expliquer. On ne sçait ce qu'il veut dire par *le fond & la matiere que la nature a fourni*. S'il entend que Dieu s'est servi des hommes & de leurs actions communes & naturelles, parler, marcher, combattre & autres semblables mouvemens du corps, comme il n'y a point de nation chez qui la nature, n'eust pû fournir à Dieu *ce fond & cette matiere*, il n'y en auroit point aussi qui n'eust esté aussi propre au dessein que Dieu avoit de représenter l'Eglise.

On ne sçait encore ce qu'il entend par *ces principaux traits que la nature a fournis en plusieurs rencontres*, les miracles ayant fait le reste. Est-ce que ces figures pour estre vives & expresses outre les principaux traits que la nature a fournis, ont toujours eu besoin de miracles qui les achevaissent ? & si ce n'a esté que quelque fois a-ce esté souvent ou rare.

rarement ? C'est autant d'enigmes que je ne me hazarderay pas de deviner. Car j'aurois peur qu'on ne m'en sçeut pas bon-gré.

Je m'arrestteray donc seulement a ce qu'il dit d'abord : *Que tout ce qui est arrivé aux Juifs qui a figuré JESUS-CHRIST n'a pas esté une suite necessaire de l'ordre de la nature.* Car c'est faire assez entendre qu'il y a eu au moins une partie qui a esté *une suite necessaire de l'ordre de la nature* : & ce doit estre selon luy la plus grande partie , puisque c'est la reponse absolue , generale , & sans restriction qu'il a donnée d'abord à cette demande : *pourquoi Dieu a choisi les Juifs pour estre les principales figures de JESUS-CHRIST , & qu'il n'a donnée qu'après avoir posé sa maxime ordinaire , que Dieu agit toujours par les voies les plus simples.* D'où il faut conclure infailliblement, que tout ou au moins presque tout ce qui est arrivé aux Juifs qui a figuré JESUS-CHRIST , a esté selon luy *une suite necessaire des loix de la nature* , puisque si Dieu y avoit employé souvent des volontez particulieres , il auroit manqué souvent d'agir par les voies les plus simples , ce qu'il croit indigne de l'Estre parfait.

C'est donc ce que j'ay à examiner : si la pluspart de ce qui est arrivé aux Juifs qui a
figu-

figuré JESUS-CHRIST & l'Eglise , a esté CHAP. XVI.
une suite necessaire de l'ordre de la nature , ou
si l'Ecriture nous oblige d'y reconnoistre
des miracles , ou au moins des volontez
particulieres de Dieu , ce qui est la mesme
chose à l'égard de l'Auteur , parce qu'il a
defini nettement & sans hesiter : Que tout
ce que Dieu fait par des volontez particulieres
est certainement un miracle.

On ne peut desirer sur cela de meilleur
 juge que S. Paul. C'est luy que l'Auteur a
 pris pour son garand dans cette matiere ,
 jusques à se plaindre , *qu'il y a des Chrétiens*
qui connoissent si peu JESUS-CHRIST , qu'il
apprehende de passer dans leur esprit pour vi-
sionnaire , si disant les mêmes choses que S. Paul
il n'en citoit pas les paroles. Et après avoir
 dit qu'il est certain que le peuple Juif estoit la
 figure de l'Eglise , il ajoute : *On ne peut nier*
cette verité sans sapper les fondemens de la Re-
ligion Chrestienne , & sans faire passer le plus
sçavant des Apostres pour le plus ignorant de
tous les hommes. C'est donc du plus-sçavant
 des Apostres que nous pouvons mieux ap-
 prendre que de personne, comment le peu-
 ple Juif a esté la figure de l'Eglise , si ç'a
 esté par une suite necessaire de l'ordre de la na-
 ture , ou par des volontez particulieres de
 Dieu.

Il dit par deux fois dans la 1. Eptre aux
 Cor.

CHAP.
XVI.

Cor. ch. 10. que les choses qui arrivoient aux Juifs estoient des figures de ce qui nous regarde. Considerons donc en quoy il met ces figures. Vous ne devez pas ignorer, mes freres, que nos Peres ont tous esté sous la nuée, qu'ils ont tous passé la mer rouge, qu'ils ont tous esté baptisez sous la conduite de Moÿse dans la nuée & dans la mer, qu'ils ont tous mangé d'une même viande spirituelle; & tous bu d'un même breuvage spirituel: car ils beuvoient de l'eau de la pierre spirituelle qui les suivoit, & JESUS-CHRIST estoit cette pierre. Mais il y en a eu peu d'un si grand nombre qui fussent agreables à Dieu, estant presque tous peris dans le desert. Or toutes ces choses ont esté des figures de ce qui nous regarde.

Apprenons-nous de là que ce qui est arrivé aux Juifs qui a figuré l'Eglise leur est arrivé par la suite necessaire de l'ordre de la nature, & non par des volontez particulieres de Dieu ? Ce seroit estre impie que de vouloir faire passer pour des suites des loix naturelles, ou ce que l'Apostre nous fait entendre avoir esté les figures du Baptême, le passage des Israelites par la mer rouge; & cette nuée en forme de colonne qui les couvroit & qui les rafraichissoit durant le jour, & qui durant la nuit leur paroissoit une colonne de feu qui les éclairoit; ou les figures de l'Eucharistie, la
manne

manne qui tomboit du Ciel , & l'eau qui estoit sortie de la pierre. CHAP.
XVI.

Ecoutons encore ce qu'il dit dans la suite , & pourquoy il veut que nous considérons ce qui leur est arrivé comme des figures de ce qui nous regarde. C'est afin , dit-il , que nous ne nous abandonnions point aux mauvais desirs , comme ils s'y abandonnerent. Ne devenez point aussi idolâtres comme quelques-uns d'eux , dont il est écrit : le peuple s'assit pour manger & pour boire , & ils se leverent pour jouer. Ne commettons point de fornication , comme quelques-uns d'eux commirent ce crime , pour lequel il y en eut 23. mille qui furent frappez de mort en un seul jour. Ne tentez point JESUS-CHRIST comme le tenterent quelques-uns de ceux qui furent tuez par les serpens. Ne murmurez point comme murmurerent quelques-uns d'eux qui furent frappez de mort par l'Ange exterminateur. Or toutes ces choses qui leur arrivoient estoient des figures, & elles ont esté écrites pour nous servir d'instruction à nous autres qui nous sommes rencontrez dans la fin des temps. Que celuy donc qui croit estre ferme , prenne garde à ne pas tomber.

Ces dernieres paroles font voir clairement que S. Paul parle aux fidelles , qu'il exhorte à la perseverance , en leur representant sous la figure des Juifs qui perirent dans le desert , le chastiment des Chrétiens

tiens qui ne perseverent pas. Car il leur avoit proposé dans le chapitre precedent cette verité si terrible. *Que tous ceux qui courent ne remportent pas le prix de la course, en disant : Ne sçavez-vous pas que quand on court dans la carriere tous courent, mais un seul remporte le prix, courez donc de telle sorte que vous le remportiez.* Et il s'estoit donné luy-même pour exemple de ce qu'il faut faire pour n'estre pas de ceux qui faute de perseverer ne remportent pas le prix de leur course : *Pour moy, dit-il, je cours, & je ne cours pas au hazard. Je combats, & je ne donne pas des coups en l'air : mais je traite rudement mon corps, & je le reduis en servitude, de peur qu'ayant presché aux autres, je ne sois moy-même reprouvé.* C'est à quoy il joint immédiatement l'exemple contraire des Juifs, qui après avoir esté baptisez dans la nuée & dans la mer, & avoir mangé la manne, ne laisserent pas de perir dans le desert : ce qui nous represente les fidelles qui se perdent après avoir esté regenez par le Baptême, & gousté dans l'Eucharistie les douceurs de la grace Chrestienne. C'est en quoy il met la premiere partie de la representation de ce qui nous regarde, par ce qui est arrivé aux Israelites : & il met la seconde dans les diverses punitions de ceux d'entre eux qui furent exterminéz dans

dans le desert, qu'il veut que les fidelles CHAP.
XVI. regardent comme les figures des chastimens qui les attendent, si oubliant les graces qu'ils ont reçues de Dieu, ils se laissent aller à des crimes semblables aux leurs, qui leur feront perdre aussi-bien qu'à eux, le prix de leur course: & les empêcheront d'entrer dans le Ciel, qui estoit figuré par la terre de Canaan, dont ces Israelites furent exclus.

Or ces punitions des Israelites que saint Paul rapporte, & qu'il dit estre les figures de celles que les Chrestiens avoient à craindre s'ils commettoient les mêmes pechez, ont esté toutes ordonnées de Dieu, comme on le peut voir en consultant les endroits de l'Ecriture que S. Paul a eus en vûe. Ce seroit donc n'avoir point de religion, que de les vouloir faire passer pour des suites nécessaires de l'ordre de la nature.

Il en est de même d'autres figures que S. Paul explique dans l'Epistre aux Hebreux. Car les unes sont prises des diverses parties du Tabernacle, du voile qui se paroît le Saint des Saints où estoit l'Arche de la partie où estoit l'Autel des parfums, & de l'entrée du grand Prestre dans le Sanctuaire une seule fois l'année. Et il en prend d'autres de l'ordonnance du Sabbat

bat qu'il dit estre la figure du repos éternel dont nous jouirons dans le Ciel : De la vocation d'Aaron au Sacerdoce legal, comme ayant esté la figure de ce que JESUS-CHRIST n'a point pris de luy-même la qualité de Pontife, mais qu'il l'a reçue de celuy qui luy a dit : vous estes mon fils, je vous ay engendré aujourd'huy : du sang des victimes qui sanctifioit ceux qui les offroient en leur donnant seulement une pureté extérieure & charnelle, qu'il nous fait entendre avoir esté la figure du Sang de JESUS-CHRIST, qui par l'esprit éternel s'estant luy-même offert à Dieu comme une victime sans tache purifie nostre conscience des œuvres mortes pour nous faire rendre un vray culte au Dieu vivant. Or qui peut douter que ces diverses choses de la vieille Loy, qui ont esté selon S. Paul les figures des plus grands mysteres de la Loy nouvelle n'ayent toutes esté réglées non seulement par des volontez particulières de Dieu, telles que sont les ordres secrets de sa Providence, mais par des ordonnances expressees marquées clairement dans sa parole ?

Ce que dit encore S. Paul dans le 9. ch. de la 1. aux Corinthiens pour monstrier que ceux qui preschent l'Evangile ont droit de vivre de l'Evangile merite bien d'estre.

d'estre remarqué. La preuve qu'il en donne est, que non seulement cela est raisonnable en considérant ce qui se pratique parmi les hommes, mais que cela est aussi ordonné par la loy de Dieu : *Vous dis-je cecy seulement selon l'homme ? La loy ne le dit-elle pas elle-même ? Car il est écrit dans la loy de Moysse : Vous ne tiendrez point la bouche liée au bœuf qui foule les grains.* Mais que fait cela pour les Predicateurs de l'Evangile ? L'Apostre nous le va dire : *Dieu se met-il en peine de ce qui regarde les bœufs ? Et n'est-ce pas plutôt pour nous-mêmes qu'il a fait cette ordonnance ? Ouy sans doute c'est pour nous que tout cela a esté écrit : parce que celui qui laboure doit labourer avec esperance d'en tirer du fruit, & que celui qui bat le grain doit esperer d'y avoir part.* S. Paul ne dit pas seulement qu'on peut appliquer aux Predicateurs Evangeliques ce qui est écrit des bœufs qui foulent le grain, mais il nous assure que ç'a esté l'intention de Dieu qu'il leur fust appliqué, & que ç'a esté dans ce dessein qu'il l'a fait écrire dans sa loy. Cet exemple seul ne nous donne-t'il pas droit de juger que ce doit estre la même chose d'un grand nombre d'autres figures semblables qu'on voudroit nous faire passer pour n'avoir esté que des suites des loix generales de la nature,

CHAP.
XVI.

Je rapporteray seulement ce que S. Augustin dit de l'une de ces figures, qui est la benediction qu'Isaac donna à Jacob pensant benir Esau. C'est dans la Cité de
 „ Dieu liv. 16. ch. 37. “ La benediction
 „ de Jacob , c'est la predication du nom de
 „ J E S U S- C H R I S T par toutes les nations.
 „ Isaac est la figure de la loy & des Prophe-
 „ tes. C'est cette loy & ces Prophetes qui
 „ benissent JESUS-CHRIST par la bouche
 „ même des Juifs quoiqu'ils ne le pensent
 „ pas. Le monde comme un champ est par-
 „ fumé du nom de ce Sauveur. La parole de
 „ Dieu est la pluie & la rosée qui rendent
 „ ce champ fecond. Sa fecondité c'est la vo-
 „ cation des gentils. Le bled & le vin dont
 „ il abonde , c'est la multitude des fidelles
 „ que le bled & le vin unit dans le Sacre-
 „ ment de son Corps & de son Sang. Les
 „ nations luy obeissent , & les Princes
 „ l'adorent. Il est le maistre de son fre-
 „ re , parce que son peuple commande
 „ aux Juifs. Les enfans de son Pere l'ado-
 „ rent , c'est à dire les enfans d'Abraham
 „ selon la foy , parce qu'il est luy-même
 „ fils d'Abraham selon la chair. Celuy qui
 „ le benira sera beni , & celuy qui le mau-
 „ dira sera maudit. Ce Sauveur qui est à
 „ nous est beni , je le repete , par la bouche
 „ des Juifs comme les depositaires de la loy
 &

& des Prophetes, quoiqu'ils ne le pensent pas, & qu'ils en attendent un autre. "CHAP
"XVI.

L'Aîné demandant à son Pere la benediction qu'il luy avoit promise, Isaac s'étonne, & voyant qu'il avoit beni l'un pour l'autre, admire cét événement, & toute-fois ne se plaint pas d'avoir esté trompé : au contraire une lumiere interieure luy decouvrant un grand mystere, au lieu de se fâcher contre Jacob, il confirme la benediction qu'il luy a donnée.

Qui est donc celuy qui m'a apporté de la venaison, dont j'ay mangé avant que vous vin-

siez ? Je l'ay beni & il demeurera beni. Qui n'attendroit plutôt icy la malediction d'un homme en colere, si tout cecy ne se passoit plutôt par une inspiration d'en haut, que selon la conduite ordinaire des hommes. O merveilles arrivées, mais prophetiquement arrivées ; arrivées en terre, mais inspirées du Ciel ; arrivées par l'entremise des hommes ; mais conduites par l'ordre de Dieu. O *RES gestas*, sed *propheticè gestas* ; *in terra*, sed *cœlitus* ; *per homines*, sed *divinitus* !

Ainsi pour finir ce point on avoue à l'Auteur, que JESUS-CHRIST devant estre figuré il falloit qu'il le fust principalement par ses Ancestres ; & que leur histoire dictée par le S. Esprit se conservast dans tous les

temps, afin que l'on pût encore maintenant comparer JESUS-CHRIST avec ses figures, & le reconnoître pour le vray Messie. Mais on luy sôutient en même temps, que c'est contredire cette Histoire sainte dictée par le S. Esprit, & les explications que les Apostres & les saints Peres nous en ont données, que de vouloir que ce ne soit pas Dieu qui ait réglé, rangé, disposé ces excellentes figures par des volontez particulières, mais que ce dessein si juste & si achevé, comme il l'appelle luy-même, se soit trouvé heureusement accompli par une suite necessaire de l'ordre de la nature.

CHAPITRE XVII.

Que la maniere, dont Dieu a parlé de la distribution qu'il feroit des biens temporels dans l'une & l'autre des deux alliances, à ceux qui le serviroient, ruine absolument les principes du nouveau Systême.

ON se souvient sans doute que dans les principes du nouveau Systême, hors

1. *Disc. quelques occasions rares qui demandent qu'il se*
- n. 21. *fasse des miracles en certaines rencontres, nous devons croire que ce qui arrive dans le monde, les pluies, les secheresses, l'abondance ou la disette des fruits de la terre, la mul-*

multiplication des animaux ou leur mortalité, & une infinité d'autres semblables effets, n'y arrive point par des volontez particulieres de Dieu, mais par la volonté generale qu'il a eues en creant le monde, d'agir par les voies les plus simples, c'est à dire comme une cause universelle dont les volontez generales sont determinées par les loix qu'il a établies de la communication des mouvemens à un effet plutôt qu'à un autre, à pleuvoir en un pays, & à ne pas pleuvoir dans un autre : & ainsi des autres effets.

Or rien ne paroist plus visiblement contraire à l'alliance que Dieu a faite avec les Israélites par le ministère de Moïse. Car il est certain qu'en la considerant comme distinguée de la nouvelle, & entant qu'elle appartenoit aux Israélites charnels, elle estoit toute fondée sur des promesses & des menaces qui ne regardoient que les biens & les maux de cette vie. C'est ce qu'on voit manifestement dans le chap. 28. du Deuteronomé, où Moïse parle ainsi au peuple : *Si vous écoutez la voix de vostre Dieu, en observant tous les commandemens que je vous ay donnez de sa part, toutes les benedictions dont je vous ay parlé se répandront sur vous, & vous en serez comblez. Vous serez benis dans la ville ; vous serez benis dans les champs. Dieu*

envoiera sa benediction sur vos celliers , & sur tous les ouvrages de vos mains , & il benira la terre que vous aurez reçüe de sa main. Il vous établira comme un peuple saint , ainsi qu'il vous l'a juré , si vous gardez ses commandemens & que vous marchiez dans ses voies. Tous les peuples de la terre verront que vous estes le peuple du Seigneur , & ils vous craindront. Dieu vous fera abonder en toutes sortes de biens ; il donnera une heureuse fecondité à vos femmes , à vos bestiaux , & à la terre , qu'il avoit juré à vos Peres de vous donner. Il ouvrira son riche thresor en faisant descendre sur vostre terre les pluies du Ciel en leur temps , & il benira tous les ouvrages de vos mains.

Mais il s'étend plus au long sur les maledictions, dont il les menace s'ils manquoient à observer les commandemens que Dieu leur avoit donnez. Et ces maledictions ne regardent aussi que des maux temporels, la sterilité & la mortalité des hommes & des troupeaux, un ciel d'airain qui ne donne point de pluies, & une terre de fer qui ne porte rien; leurs bleds mangez par les sauterelles, & leurs vignes par les vers: sans parler des miseres dont il les menace en les livrant entre les mains de leurs ennemis.

C'est l'idée que S. Paul nous donne de cette premiere alliance, lors qu'il dit dans l'Epître aux Galates chap. 4. que les deux enfans

enfans d'Abrahàm Ismaël & Isaac, l'un né de la servante & l'autre de la femme libre, nous ont figuré les deux alliances, dont la premiere qui a esté établie sur le mont de Sina, & qui n'engendre que des esclaves, a esté figurée par Agar, dont le fils est né selon la chair, & l'autre par Sara, dont le fils Isaac a esté enfant de la promesse.

Mais il faut bien remarquer ce que dit S. Augustin dans le livre 2. au Pape Boniface chap. 4. " Que dans le temps de l'ancien Testament les Saints qui sçavoient ce que signifioient ces promesses terrestres, estoient les dispensateurs de l'ancienne alliance, & heritiers de la nouvelle; & qu'ainsi ceux qui proprement appartenoint à l'ancienne, estoient les Israélites charnels, qui estoient de deux sortes, dont les uns sont reprouvez mesme dans les livres de l'ancien Testament, parce qu'ils violoint ouvertement les commandemens qu'ils avoient reçus de Dieu. Mais il y en avoit d'autres, qui n'estant attachez qu'aux biens terrestres que Dieu leur promettoit, & ne sçachant ce que cela signifioit pour la nouvelle alliance, le desir de les posseder & la crainte de les perdre, les portoit à observer les commandemens de Dieu, ou pour mieux dire faisoit qu'ils s'imaginoient les observer. Car ce qui les faisoit agir n'e-

té, comme une cause universelle qui hors les miracles qui sont rares, n'agit point par des volonte^z particulieres, mais produit par toute la terre la pluie & la seche-
resse, & tous les autres effets naturels, se-
lon les loix de la communication des mou-
vemens qui sont les causes occasionnelles
qui determinent ses volonte^z generales à un
effet plûtost qu'à un autre, à la secheresse
plûtost qu'à la pluie, sans qu'il agisse en
tout cela par des volonte^z particulieres.
Car la fidelité ou l'infidelité des Israélites
à observer la loy de Moysé, ne changeant
rien dans les loix de la communication des
mouvemens, n'auroit pû aussi rien con-
tribuer à faire qu'ils eussent plus ou moins
de pluie pour faire croistre leurs bleds, plus
ou moins de beau temps pour les meurir,
si hors les rencontres extraordinaires où
Dieu faisoit des miracles par des Prophe-
tes, comme il en a fait par Elie, il n'a-
gissoit en cela que selon les loix de la com-
munication des mouvemens, qui determi-
nent ses volonte^z generales aux effets par-
ticuliers. Donc selon cet Auteur, dans les
temps mesmes que les Israélites estoient
les plus Religieux observateurs de la loy,
ils ne devoient point croire que ce fust en
con^{se}quence des promesses que Dieu leur
avoit faites, que les pluies tomboient sur

CHAP. leurs terres de la maniere la plus propre à
 XVII. leur faire recueillir une abondante moisson,
 & ils devoient prendre ces promesses pour
 quelques *anthropologies* ; puis que l'idée de
 l'Estre parfait auroit dû leur persuader, qu'il
 est indigne de sa sagesse d'agir autrement
 que par les voies les plus simples, c'est à
 dire selon les loix generales qu'il a établies
 dans la nature.

Et s'ils avoient été instruits dans les principes du nouveau Systême, ils se seroient facilement déterminés sur cela par le discours de l'Auteur dans l'Eclaircissement qui est à la fin de son *Traité*, n. 6. *Quoique je ne puisse découvrir, dit-il, si la pluie qui tombe dans un pré, y tombe en consequence des loix generales, ou par une volonté particuliere de Dieu ; j'ay raison de penser qu'elle y tombe par une volonté generale, si je vois qu'elle tombe aussi bien sur les terres voisines ; ou dans la riviere qui borne ce pré, que sur ce pré même. Car si Dieu faisoit pleuvoir sur ce pré par une bonne volonté particuliere pour celui qui en est le maistre, cette pluie ne tomberoit pas dans la riviere où elle est inutile ; puisqu'elle ne peut y tomber sans une cause, ou une volonté en Dieu qui ait necessairement quelque fin. Car selon cela, ils n'auroient eu qu'à prendre garde, si quand il pleuvoit sur leurs champs ou sur leurs prez, il ne pleuvoit pas aussi*
 dans

dans le Jourdain ou dans le lac de Geneza- CHAP.
XVII.
 reth : & comme apparemment il y pleu-
 voit aussi pour l'ordinaire , ils en auroient
 dû conclurre , comme fait l'Auteur , que
 Dieu ne faisoit pas pleuvoir sur leurs prez
 & sur leurs champs par une bonne volonté
 particuliere qu'il eust pour eux , puis-
 que , si cela eust esté , la pluie ne seroit pas tom-
 bée dans la riviere , & dans les lacs , où
 elle estoit inutile.

Or c'est ruiner toute l'œconomie de la
 vieille Loy que d'avoir ces pensées. On les
 doit donc rejeter comme fausses & insou-
 tenables , pour ne rien dire de plus.

La nouvelle alliance ne nous en donne
 pas une preuve moins convainquante. Car
 quoiqu'elle soit établie, comme dit S. Paul,
sur de meilleures promesses que l'ancienne , par-
 ce que ce ne sont point des biens temporels
 qu'on nous y promet , mais les biens spi-
 rituels de la grace & de la gloire , J E S U S-
 C H R I S T néanmoins se contentant de
 retrancher le desir des choses de la terre du
 cœur de ses disciples , a bien voulu les as-
 surer , que ne les recherchant point avec
 inquietude , ils en recevraient ce qui leur
 seroit nécessaire pour les besoins de cette
 vie , de la bonté de leur Pere celeste. Rien
 n'est plus consolant que ce qu'il leur dit
 sur ce sujet dans le sermon sur la montagne.

CHAP. XVII. Il leur declare qu'ils ne doivent point mettre leur affection aux richesses de la terre.

S. Matt. chap. 6. v. 24. Nul, dit-il, ne peut servir deux maistres. Car ou il haira l'un ; & aimera l'autre, ou il s'attachera à l'un, & méprisera l'autre. Vous ne pouvez servir tout ensemble Dieu, & l'argent.

Il étend ensuite ce dégagement, où nous devons estre des biens temporels pour n'y mettre pas nostre cœur, jusques aux commoditez de la vie dont nous nous pouvons le moins passer.

C'est pourquoy je vous dis : Ne vous mettez point en peine, où vous trouverez dequoy manger pour le soutien de vostre vie, ny d'où vous aurez des vestemens, pour couvrir vostre corps.

Mais il ne leur recommande de n'avoir point d'inquietude pour ces choses qu'en les assurant que son Pere aura soin qu'ils n'en manquent pas.

v. 26. *Considerez les oiseaux du Ciel. Ils ne sement point, ils ne moissonnent point, & ils n'amassent rien dans des greniers : mais vostre Pere celeste les nourrit. N'estes-vous pas plus excellents qu'eux ?*

C'est comme s'il nous disoit : Si la Providence de vostre Pere celeste s'étend à nourrir les oiseaux ; combien devez-vous plustost croire qu'elle aura soin de nourrir ses serviteurs & ses enfans ?

Il dit la même chose du besoin que nous CHAP.
XVII.
avons de nous vestir.

Pourquoy aussi vous mettez-vous en peine v. 28.
pour les vestemens? Considérez comment croiss- 29. 30.
sent les bïs des champs. Ils ne travaillent point
& ils ne filent point. Et cependant je vous de-
clare que Salomon même dans toute sa gloire n'a
jamais esté vestu comme l'un d'eux. Si donc
Dieu a soin de vestir de cette sorte une herbe des
champs, qui est aujourd'huy, & qui sera de-
main jettée dans le four: combien aura-t'il
plus de soin de vous vestir, ô hommes de peu de
foy?

C'est encore pour nous donner plus de
confiance en la bonté de nostre Pere ce-
leste qu'il ajoûte.

Ne vous mettez donc point en peine & ne di-
tes point: Où trouverons-nous de quoy manger,
de quoy boire, de quoy nous vestir? comme
font les Payens qui cherchent toutes ces choses:
car vostre Pere sçait que vous en avez besoin.
Cherchez donc premierement le Royaume & la
Justice de Dieu, & toutes ces choses vous se-
ront données comme par surcroist.

C'est encore par cette même foy de la
Providence, qui a réglé les momens de
nostre entrée dans le monde & de nostre
sortie du monde, qu'il nous fortifie en un
autre endroit contre la crainte de la mort. S. Matt.

Ne craignez point, dit-il, ceux qui tuent ch. 10.
le v. 28.

CHAP. le corps , & qui ne peuvent tuer l'ame : mais
 XVII. craignez plutost celui qui peut perdre dans l'en-
 fer & le corps & l'ame. N'est-il pas vray qu'on a
 deux passereaux pour une obole ? Et néanmoins
 il n'en tombe aucun sur la terre sans la volonté
 de vostre Pere. Les cheveux mêmes de vostre
 teste sont tous comptez. Ainsi ne craignez point,
 vous vallez beaucoup mieux qu'un grand nombre
 de passereaux.

„ Quand JESUS-CHRIST , dit S. Augu-
 „ stin , parle de la sorte , & qu'il nous assure
 „ qu'il n'y a pas un passereau qui tombe à
 „ terre sans la volonté de Dieu , & que c'est
 „ luy-même qui revest cette herbe qui doit
 „ peu de temps après estre mise au four , ne
 „ nous confirme-t'il pas , que non seule-
 „ ment toute cette partie du monde, qui est
 „ destinée à estre la demeure des choses mor-
 „ telles & corruptibles , mais que même ses
 Conf. l. 7. „ plus viles & plus abjectes parties sont gou-
 c. 6. „ vernées par la Providence de Dieu : & que
 „ cette sagesse par laquelle il gouverne le
 „ monde , s'étend jusques aux feuilles des
 „ arbres , qui sont le jouet des vents , *usque*
ad arborum volatica folia: Ce Saint ne croyoit
 donc pas que ce fussent des *Anthropologies*,
 comme le dit l'Auteur du Systême. Et
 comment l'auroit-il pû croire ? Peut-on
 avoir cette pensée sans renverser tout le
 discours de JESUS-CHRIST & le faire con-
 siderer

siderer comme une vaine declamation qui
 n'auroit point de sens raisonnable ? Car
 JESUS-CHRIST accuse de peu de foy ceux
 qui ne se confient point en sa Providence
 au regard même de ce qui est necessaire à
 la conservation de leur corps , & qui crai-
 gnent ceux qui les peuvent faire mourir ;
 comme si leur vie & leur mort n'estoit pas
 entre les mains de Dieu. Il suppose donc
 que Dieu a un soin particulier de ceux qui
 se confient en luy , & qu'il ne dédaigne
 point de pourvoir luy-même à leurs besoins
 temporels. Et c'est aussi l'assurance que
 S. Paul leur donne dans l'Epistre aux He-
 breux 13. 5. quand il leur dit : *Que vostre vie*
soit exempte d'avarice: soyez contents de ce que
vous avez, puisque Dieu dit luy même: Je
ne vous laisseray point, & je ne vous abandonne-
ray point. Mais si nous en croions l'Auteur
 du Systême, JESUS-CHRIST parloit ainsi
 pour s'accommoder à l'ignorance du peu-
 ple. Les Philosophes qui consultent l'idée
 de l'estre parfait, ne peuvent avoir ces pen-
 sées. Ils y voient clairement, à ce qu'il
 s'imagine, que cet Estre infiniment par-
 fait ne doit point avoir de desseins & de
 volonteés particulieres dans l'administra-
 tion des choses du monde ; & qu'il est plus
 digne de luy de n'agir que par la volonté
 generale d'observer les loix de la commu-
 nication

nication des mouvemens , selon lesquelles les hommes se trouvent dans l'abondance ou dans la disette des biens de la terre indépendamment de leurs bonnes & de leurs mauvaises dispositions. Il n'y a donc que le vulgaire qui se puisse imaginer , qu'au regard de ces sortes de choses Dieu a un soin plus particulier de ceux qui le craignent & qui le servent. Les simples croiroient que ce seroit manquer de foy , que de ne s'attendre pas à cela ; mais les sages sont persuadez que c'est manquer de lumiere , & n'avoir pas une assez grande idée de Dieu , que de s'y attendre. Je ne sçay ce que l'Auteur du *Traité* pourra dire de ces pensées. Je suis assuré qu'il ne peut les approuver. Mais je ne voy pas aussi qu'il puisse empêcher qu'on ne les regarde comme des suites manifestes de son *Systême*.

On en doit dire de mesme des raisons dont nostre Seigneur se sert pour nous porter à croire, qu'en cherchant premièrement le Royaume de Dieu & sa justice, les autres choses nécessaires à la vie nous seront données comme par surcroist. Dans les principes de cet Auteur rien n'est moins propre à nous donner cette confiance. Car, selon luy , Dieu a créé l'espece des lis , & l'espece des passereaux dès le commencement du monde ; mais il n'a point eu depuis

puis cela aucune volonté particuliere pour orner chaque lis ; ny pour faire naistre ou mourir chaque passereau. Comment donc puis-je conclure de là, que si j'ay bien de la foy en Dieu, il ne manquera pas de me vêtir, de me nourrir, & de me conserver pendant tout le temps qu'il a ordonné que je demeure sur la terre ? Ne dois-je pas dire au contraire, que comme l'ornement de chaque lis, la naissance, la nourriture, la mort de chaque passereau, n'arrivent point par les volontez particulieres de Dieu, mais par la suite des loix generales de la nature, tout ce que je dois penser en m'arrestant à cela, est que je me dois résoudre à avoir ou à n'avoir pas des vestemens ; à ne pas manquer de nourriture, ou à en manquer, à mourir plus jeune ou plus vieux, selon ce qui arrivera par cette mesme suite des loix generales de la nature ? Or qu'ay-je besoin de foy pour cela ? La Philosophie la plus payenne ne peut-elle pas porter à cette espece de resignation ? A-t'on besoin d'avoir beaucoup de confiance en Dieu pour se laisser emporter à la suite des loix naturelles ? Les plus brutaux des hommes & les moins religieux ne le font-ils pas tous les jours ?

Il est donc clair qu'on ne peut trouver de sens raisonnable dans le discours de nostre
Sci-

CHAP. Seigneur qu'en corrigeant cette fausse
 XVII. imagination du nouveau Systême, que la
 qualité de cause universelle, laquelle tout
 le monde reconnoist en Dieu, le doit em-
 pêcher d'agir par des volontez particu-
 lieres. La raison l'en auroit dû convaincre,
 s'il l'avoit mieux consultée. Mais comme
 c'est la raison mesme qui l'a jetté dans l'er-
 reur par une fausse lumiere dont il s'est
 laissé éblouir, je ne puis douter que sa
 religion & sa pieté ne le remette dans la
 voie. Il ne s'agit point icy de questions de
 physique, sur quoi il pourroit dire avec
 raison, que Dieu n'a pas eu dessein de nous
 en instruire dans ses Ecritures. Il s'agit de
 la maniere dont sa Providence s'étend sur
 chacune de ses creatures, & de la sincerité
 des promesses, qu'il a faites dans l'Evan-
 gile à ceux qui mettroient en luy leur con-
 fiance. Or de qui pouvons-nous mieux ap-
 prendre si Dieu a eu ou n'a pas eu des vo-
 lontez & des desseins particuliers sur telle
 & telle chose, que de Dieu mesme? Qu'elle
 raison y auroit-il donc de ne pas expliquer
 cela à la lettre, & d'y aller chercher des *Anthropologies*? Et ne seroit-ce pas étouffer
 dans les hommes, tout sentiment de Reli-
 gion, que de leur vouloir persuader qu'il est
 indigne de Dieu d'avoir un soin particulier
 de ceux qui le servent au regard même du
 temporel?

S. Paul

Saint Paul aussi-bien que JESUS-CHRIST nous assure , que la piété est utile à tout , & que c'est à elle que les biens de la vie presente , & ceux de la vie future ont esté promis. Ne reconnoître qu'une partie de cette promesse & aneantir l'autre , ne seroit-ce pas donner sujet de douter de toutes les deux ? Or comment les biens de la vie presente peuvent-ils avoir esté promis à la piété , si hors les miracles qui sont tres-rares , selon cet Auteur , Dieu distribue ces sortes de biens selon les loix generales de la nature , sans aucune volonté particuliere à l'égard de l'un plutôt que de l'autre ?

Les difficultez que l'on peut faire sur cela , & que les saints Peres n'ont pas dissimulées , loin d'affoiblir la verité du sentiment commun des Chrestiens , ne peuvent que l'affermir.

On a de la peine à concevoir d'où vient que Dieu qui est fidelle dans ses promesses , manque quelque fois à les accomplir au regard de ses plus grands Saints. Car S. Paul representant les travaux qu'il a soufferts pour JESUS-CHRIST , ne parle pas seulement des prisons & des naufrages , mais il conte aussi entre ses souffrances , *la faim , la soif , le froid & la nudité.* " Quand nous lisons cela , dit saint Augustin , gardons-nous bien de penser qu'il faut que Dieu n'ait

CHAP.
XVII.

De
"Serm.
"Dei in
"monte
"lib. 2.
"c. 17.

CHAP. XVII. n'ait pas esté ferme dans l'exécution de ses
 „ promesses , puis qu'après nous avoir dit ,
 „ *que nous cherchassions le Royaume de Dieu & sa*
 „ *justice , & que le reste nous seroit donné comme*
 „ *par surcroist* , il a permis qu'un si grand
 „ Apôstre , qui ne cherchoit certainement
 „ que le Royaume de Dieu & sa justice , ait
 „ souffert la faim , la soif , le froid , & la
 „ nudité. Considerons que le medecin cele-
 „ ste , à qui nous nous sommes entierement
 „ confiez & de qui nous 'avons reçu *la pro-*
 „ *messe des biens de la vie presente & de ceux de la*
 „ *vie future* , sçait parfaitement quand il nous
 „ doit départir ces secours de nôtre infirmité,
 „ & quand il nous les doit soustraire ; &
 „ qu'il fait l'un & l'autre selon qu'il le juge
 „ plus expedient pour nôtre salut. C'est la
 „ conduite qu'il tient sur nous, en nous con-
 „ solant ou nous exerçant pendant cette vie ,
 „ pour nous établir dans l'autre en un repos
 „ éternel. Ne disons donc pas que Dieu nous
 „ abandonne , quoique quelquefois il sem-
 „ ble nous laisser manquer du necessaire. Car
 „ on ne dit pas qu'un homme qui ne veut
 „ point que l'on donne à son cheval malade
 „ ce qu'on avoit accoustumé de luy donner à
 „ manger , cesse d'en avoir soin , puis qu'il
 „ ne le fait au contraire que parce qu'il en a
 „ soin , & qu'il a dessein de le guerir. ,

Qui ne voit que cette réponse ruine ma-
 nifeste

nifestement la nouvelle imagination d'une cause universelle, qui n'agit point par des volontez particulieres? Car elle suppose au contraire comme une chose indubitable, que Dieu a un soin particulier de nous au regard mesme des biens de la vie presente, soit qu'il nous les donne pour nostre consolation, soit qu'il nous en prive quelque fois pour exercer nostre patience.

CHAP.
XVII.

C'est la mesme chose d'une autre difficulté que les saints Peres n'ont pas aussi manqué de resoudre. Si Dieu, dit-on, est le dispensateur des biens temporels, d'où vient que les méchans en sont d'ordinaire les mieux partagez? C'est, disent les saints, pour apprendre aux gens de bien à ne les pas regarder comme de vrais biens, puis qu'ils ne peuvent rendre bons ceux qui les possèdent. C'est pour les porter à ne pas servir Dieu dans la vue de les obtenir, puis qu'il les estime si peu, qu'il les donne à ses ennemis aussi-bien qu'à ses amis. C'est mesme pour nous faire craindre, lors qu'il nous les donne en abondance, que ce ne soit pour nous recompenser de quelques vertus imparfaites, qui ne meritent pas les recompenses du Ciel.

Toutes ces réponses & d'autres semblables qui se lisent dans les Pères, ne font-elles pas voir tres-clairement, qu'il n'arri-

ve rien dans le monde , ni aux bons , ni aux méchans , que par des volontez particulieres de Dieu tres-dignes de sa sagesse , de sa justice , & de sa bonté ; mais que pour aveugler ceux qui meritent d'estre aveuglez , il se cache dans tout cela sous les apparences des causes secondes : ce qui a fait de tout temps croire aux impies , qu'il ne se mesle point des choses humaines , parce qu'il semble , comme il est dit dans l'Ecclesiaste ; que *tout arrive également au juste & à l'injuste , au bon & au méchant , au pur & à l'impur , à celui qui immole des victimes , & à celui qui meprise les sacrifices.*

J'espere , Monsieur , que quand l'Auteur aura fait plus de reflexion sur toutes ces choses , il reconnoitra qu'il est à craindre , qu'il ne se soit trop arrêté à ce qu'il a cru que la verité luy disoit interieurement , & qu'il n'ait pas assez consulté ce que la verité éternelle a dit certainement à tous les hommes par ses Prophetes , & par elle-même , lorsqu'elle s'est revestue de nostre chair. Car il ne peut nier qu'il n'arrive tres-souvent , que nous nous imaginons , que c'est la verité qui nous parle au fond du cœur , & qui répond à nos demandes , lorsque ce n'est que nostre propre esprit qui nous parle & qui nous trompe. Et nous devons estre persuadez que
cela

cela est ainsi , quand ces prétendues réponses interieures ne s'accordent pas avec les réponses publiques de la sagesse divine qu'il nous a laissées dans la loy & dans l'Evangile : quand les unes nous le représentent comme n'agissant , hors les miracles , dans la conduite du monde , que par des volonte^z generales , parce qu'il seroit indigne de la sagesse d'avoir sur cela des desseins particuliers ; & que les autres au contraire nous le représentent comme rempli de tant de bonté qu'il ne dédaigne pas de s'appliquer à chacun de nos besoins , même temporels , par des volonte^z particulieres.

CHAP.
XVII.

Je pourrois donc en demeurer là , & n'écouter pas seulement celuy qui me dit pour toute raison, qu'il voit autre chose dans l'idée de Dieu , que ce que Dieu me dit luy-même. Car prenez-y garde , Monsieur , & je suis assuré que vous trouverez qu'il établit par tout comme la proposition fondamentale de son Systême , que Dieu n'agit point par des volonte^z particulieres ; & qu'il n'en apporte point d'autre preuve , sinon qu'il voit cela clairement dans l'idée de l'Estre parfait. Remarquez cependant que cette idée à laquelle il nous renvoye, n'est point une chose qui luy soit particuliere. Il reconnoist qu'elle

qu'elle est exposée à l'intelligence de tous les hommes , & qu'il n'y en a point qui ne la puisse consulter aussi bien que luy. Il ne faut donc que le faire souvenir de ce qu'il dit dans la Recherche de la verité sur le sujet de l'idée de l'ame : *Faisons justice à tout le monde. Ceux qui ne sont pas de nostre sentiment , sont raisonnables aussi-bien que nous ; ils ont les mêmes idées des choses ; ils participent à la même raison.* Il n'y a qu'à luy adresser ces mêmes paroles : *Faites justice à tout le monde. Ceux qui ne sont pas de vostre sentiment , tous les Philosophes Chrétiens , & plusieurs des Payens , qui n'ont pas cru jusques icy qu'il fust indigne de Dieu d'agir par des volontez particulieres , sont raisonnables comme vous. Ils ont la même idée que vous de l'Estre parfait. Pourquoi donc n'y verroient-ils pas ce que vous prétendez y voir , s'il s'y voyoit aussi clairement que vous le dites ? Ils participent à la même raison , & c'est par la raison que cela se voit. La verité interieure leur répond aussi-bien qu'à vous. Pourquoi donc leur répondroit-elle tout le contraire de ce que vous croyez qu'elle vous répond ?*

CHAPITRE XVIII.

Que le nouveau Système est sujet aux mêmes inconvéniens & à de plus grands , que ceux qu'il prétend avoir trouvez dans la Philosophie commune qui soutient l'efficace des causes secondes.

Du premier de ces inconveniens : *Qu'on
pourroit aimer autre chose que Dieu.*

J'Ay promis de faire voir que le plus-fort argument que l'Auteur emploie contre l'efficace des causes secondes, se peut tourner contre luy, & qu'il est encore plus convainquant contre sa supposition d'une cause universelle, qui n'agit ordinairement que quand ses volontez generales sont déterminées à un effet plutost qu'à un autre par ces mêmes causes qu'il appelle des causes occasionnelles, & que les autres Philosophes appellent des causes secondes.

Cet argument qu'il regarde comme l'un des plus forts contre l'efficace des causes créées a , selon luy , trois parties. Car il prétend en premier lieu , que si ces causes estoient efficaces , ce ne seroit pas Dieu seul que nous devrions aimer : en 2. lieu , que ce ne seroit pas luy seul que nous devrions craindre ; & en 3. lieu , il pousse

Q. ...cela

CHAP. cela jusques à dire, qu'il sembleroit que ce
 XVIII. ne seroit pas Dieu seul que nous devrions
 adorer. C'est ce qu'il est à propos de traiter
 separement.

Je trouve les premieres parties de cét argument traitées ensemble d'une maniere plus courte & plus nette qu'en aucun autre ouvrage de l'Auteur, dans un Ecrit intitulé, *Défence de l'Auteur de la Recherche de la verité contre l'accusation de M. de la Ville.* Car son dessein est de prouver par cét Ecrit: *Que s'il estoit permis à un particulier de rendre suspecte la foy des autres hommes sur des consequences bien ou mal tirées de leurs principes, il n'y auroit personne qui se pust mettre à couvert du reproche d'heresie.* Et le second exemple qu'il en donne est l'opinion commune de l'efficace des causes secondes, d'où il prétend qu'on peut tirer une consequence opposée au premier principe de la Morale, par lequel nous sommes obligez d'aimer Dieu de toutes nos forces, & de ne craindre que luy. Et voicy comme il la tire.

C'est une notion commune selon la-
 „ quelle tous les hommes se conduisent,
 „ Qu'on doit aimer ou craindre ce qui a la
 „ puissance de nous faire du bien ou du mal,
 „ de nous faire sentir du plaisir ou de la dou-
 „ leur, de nous rendre heureux ou malheu-
 „ reux, & qu'on doit aimer ou craindre
 cette

cette cause à proportion du pouvoir qu'elle a d'agir en nous , & nous rendre en quel-
 que maniere heureux ou malheureux. C'est le principe supposé. Nous pouvons donc les aimer & les craindre. Voila un raisonnement que tout le monde fait naturellement , & qui est le principe general de la corruption des mœurs.

J'ay à faire voir que cet argument est plus contre luy que contre ceux qu'il combat. Et cela ne sera pas difficile , pourvû qu'on remarque deux choses.

La premiere est que ceux qu'il combat , soutiennent en effet que les causes secondes sont efficaces. Mais sans parler du concours de Dieu, dont ils croient qu'elles ont besoin pour agir , ils sont persuadez que Dieu agit par des volonte^z particulieres , par lesquelles il peut me procurer le bien que ces causes ont le pouvoir de me faire par la vertu qu'il leur a donnée , & de détourner le mal que j'aurois à en apprehender. Au lieu que , selon l'Auteur du Systeme , c'est Dieu , à ce qu'il dit , qui est seul la cause réelle de ce bien & de ce mal , mais avec cette circonstance , qu'il ne se détermine point par luy-mesme à causer ce bien & ce mal à l'un plutost qu'à l'autre , parce qu'il faudroit pour cela qu'il agît par des volonte^z particulieres , ce qui ne seroit

CHAP. pas agir de la maniere la plus sage & la plus
XVIII. parfaite.

La 2. chose à remarquer , est qu'il s'agit dans cét argument d'un amour interessé & d'une crainte interessée. Car il y prend pour majeure cette *notion commune* selon laquelle les hommes ont accoustumé de se conduire, qui est, qu'on doit aimer ce qui nous fait du bien , & craindre ce qui nous fait du mal.

Nous devons donc commencer par examiner cette *notion commune* , selon laquelle les hommes ont accoustumé de se conduire , en se trouvant portez à aimer ce qui leur fait du bien , & à craindre ce qui leur fait du mal. Car c'est par là qu'on doit juger si l'argument que j'ay rapporté est pour ou contre l'Auteur du Système : c'est à dire, si sa doctrine ne donne pas autant & plus de lieu que la Philosophie commune , d'aimer & de craindre autre chose que Dieu , quand on prend pour raison de son amour ou de sa crainte le bien & le mal qu'on nous fait.

On avoue donc de part & d'autre que les hommes sont naturellement portez à aimer ce qui leur fait du bien , & à craindre ce qui leur fait du mal. Mais, pour ne parler d'abord que de ce qui nous fait du bien , d'où vient que l'Auteur n'a pas vû qu'il leur est indifferent que ce soit oc-
casion.

occasionnellement ou réellement ? Ils n'y regardent que leur intérêt, qui est également satisfait en l'une ou en l'autre manière, & il l'est plus de celle qui contribue plus directement à leur faire avoir ce bien. C'est le Pape qui confère réellement tous les Evêchez, & presque toutes les Abbayes de France : mais parce que le Roy est la cause occasionnelle de ces collations, le Pape ne les conférant qu'à ceux que le Roy luy nomme, il n'y a point d'Ecclesiastique ambitieux, qui ayant obtenu un Evêché ou une Abbaye n'en témoigne plus de gratitude au Roy qu'au Pape. Les Favoris ou les Ministres des Rois ne sont aussi que des causes occasionnelles de tous les bienfaits que l'on reçoit du Prince par leur entremise. En est-on moins porté à témoigner de l'affection à ces Favoris ou à ces Ministres ? Il n'est pas jusques aux valets des personnes dont on a besoin qu'on ne caresse, parce qu'on les considère comme des causes occasionnelles qui peuvent déterminer la volonté de leur Maître à nous rendre service ?

Il est donc clair que l'inclination qu'ont les hommes d'aimer ceux qui leur font du bien, ne se restreint point à ceux qui nous en font réellement & par un pouvoir qui soit en eux, mais qu'elle s'étend aussi

à ceux qui ne nous en font qu'occasionnellement, n'ayant point en eux le pouvoir de nous en faire, mais pouvant seulement déterminer en nostre faveur les principaux & veritables Auteurs de ce bien.

Mais si on ajoute à cela, que celui qu'on regarde comme le seul veritable auteur de ce bien, ne fait rien en ma consideration, parce qu'il n'agit que par des volonteze generales qui ont dû estre déterminées en ma faveur par une autre personne, afin que je puisse jouir de ce bien, n'est-il pas visible que si je n'agis que par cette inclination commune qui porte à aimer ceux qui nous font du bien, je seray porté à aimer autant & peut-être davantage celui qui n'estant que la cause occasionnelle de ce bien, est cause à mon égard que j'en jouis, que celui que j'en regarde comme la cause réelle, mais par lequel seul je n'en aurois point joui : comme il n'y a point de Courtisan qui n'aime plus le Surintendant qui luy donne une Ordonnance pour recevoir de l'argent du Thresorier, que le Thresorier qui le luy donne réellement, sur tout si on suppose que ce Thresorier soit un homme d'une parfaite integrité, qui n'a soin que de faire exactement sa charge, sans estre touché d'aucune consideration qui le puisse porter à avancer

ou à reculer les payemens qu'il doit faire. CHAP.
XVIII.

Or, si nous en croyons l'Auteur du Système, Dieu est semblable à ce Thresorier au regard des biens dont nous jouissons dans l'ordre de la nature. Car il soutient d'une part que c'est luy seul qui les donne réellement, mais il prétend de l'autre qu'il ne les donne à aucun de nous par des volontez particulieres, & que ce sont les causes occasionnelles qui font que Pierre en jouit plustost que Paul. On ne voit donc pas ce qu'il pourroit répondre à Pierre qui luy diroit: Supposant, comme vous faites, que je me conduis dans mon amour par l'inclination commune qui nous porte à aimer ceux qui nous font du bien; comment pouvez-vous me persuader que je ne dois aimer que la cause universelle qui n'a eu, selon vous, aucun dessein de me faire du bien à moy en particulier, & que je ne dois point aimer la cause occasionnelle, qui fait que jous de ce bien, & sans laquelle je n'en aurois jamais joui?

Cela me paroist convainquant sur tout, quand ces causes occasionnelles sont des natures intelligentes qui ont de l'affection pour nous, & qui par cette affection déterminent la volonté generale de la cause universelle à nous faire du bien. Car ce seroit non seulement un paradoxe insoutenable,

mais une maxime opposée à toute vraie Morale , de vouloir que nous n'eussions ny amour , ny gratitude pour une telle cause occasionnelle , sous prétexte qu'elle ne seroit pas la cause réelle du bien qu'elle auroit eu dessein de nous procurer. Qui ne voit que cette nouvelle spiritualité iroit à éteindre dans les hommes tout esprit de reconnoissance envers leurs bienfaiteurs , ce qui est rompre le plus-grand lien de la société humaine ?

Cependant l'Auteur du Systême pousse jusques là les conséquences de sa nouvelle Philosophie. Car il ne se contente pas de dire , qu'il ne nous est point permis d'aimer un fruit , d'aimer des richesses , & de se réjouir à la lumière du Soleil, comme s'il en estoit la véritable cause. Mais il ajoute : Qu'aimer son pere même , son protecteur , son amy , comme s'ils estoient capables de nous faire du bien , c'est leur rendre un honneur qui n'est dû qu'à Dieu. Car on doit aimer ses frères , non comme capables de nous faire du bien , mais comme capables de jouir avec nous du vray bien. Et il trouve tout cela si certain , qu'il ne craint point de dire , que ce sont des veritez qui luy paroissent évidentes.

Mais souffrez au contraire que je vous dise que ce sont des pensées outrées qu'il auroit trouvé luy-mesme évidemment fausses ,

ses, s'il avoit considéré que tout ce discours est fondé sur cette maxime qui fait la première proposition de son argument, que *c'est une notion commune selon laquelle tous les hommes se conduisent*; qu'on doit aimer ou craindre ce qui a la puissance de nous faire du bien ou du mal. Car, comme je l'ay déjà dit, & qu'on ne sçauroit trop le repeter, les hommes qui se conduisent selon cette notion commune, n'ont eu garde de la restreindre aux causes réelles des biens qu'ils souhaitent d'avoir, ou des maux qu'ils craignent; mais il est certain qu'ils l'ont étendue aux causes occasionnelles encore plus qu'aux réelles, quand ils ont crû que le bien qu'ils desiroient ou le mal qu'ils apprehendoient dependoit plus à leur égard des premières que des dernières.

La plupart de nos amis ne nous faisant du bien que par les services qu'ils nous rendent auprès d'autres personnes, nous ne pouvons ignorer qu'ils ne sont pas les causes réelles, mais seulement occasionnelles de l'avantage qui nous en revient. Nous en croyons nous moins obligez de les aimer?

La mere des sept Martyrs du livre des Machabées declare d'une maniere admirable, qu'elle ne se croyoit point la cause réelle de la generation de ses enfans, & que

c'estoit Dieu seul qui avoit formé leur corps & créé leur ame. Luy auroit-ce esté une raison de défendre à ses enfans de l'aimer, comme tenant leur vie d'elle, parce qu'elle n'en auroit esté que la cause occasionnelle ?

Enfin S. Paul estoit plus persuadé que jamais personne ne l'a pû estre, qu'il n'estoit point la cause réelle de la regeneration de ceux qu'il engendroit à JESUS-CHRIST par la parole de l'Evangile, & il ne pouvoit pas mieux nous le témoigner qu'en disant, *que celui qui plante, & celui qui arrose ne font rien, & qu'on doit tout attribuer à Dieu qui donne l'accroissement.* Mais a-t'il conclu de là que ces nouveaux Chrestiens ne le devoient point aimer comme leur Pere en nostre Seigneur ? Et les a-t'il jamais repris de ce qu'ils luy témoignioient de l'affection ? C'est ce qu'il auroit dû faire, si ce que l'Auteur suppose estoit veritable, que hors Dieu nous ne devons aimer personne comme capable de nous faire du bien, ou comme nous en ayant fait. Mais loin qu'il fust dans cette pensée, c'est en representant à ces nouveaux fidelles ce qu'il avoit fait pour eux, & ce qu'il estoit encore disposé de faire pour leur salut, qu'il témoigne d'avantage le desir qu'il a d'en estre aimé, jusques à se plaindre d'une ma-
niere

niere tendre & pleine d'amour de ce qu'ils CHAP. XVIII.
 n'avoient pas pour luy autant d'affection 2. Cor. 12. 4.
 qu'ils en devoient avoir. *C'est vous que je*
cherche, dit-il aux Corinthiens, *& non*
vostre bien; puis que ce n'est pas aux enfans à
 amasser des thresors pour leurs peres, mais aux
 peres à en amasser pour leurs enfans. Aussi pour
 ce qui est de moy je donneray tres-volontiers
 tout ce que j'ay, & je me donneray encore moy-
 mesme pour le salut de vos ames, quoi que vous
 m'AIMIEZ BEAUCOUP MOINS que je ne vous
 aime. Il reproche de mesme aux Galates
 de n'avoir plus le mesme amour qu'ils
 avoient eu autrefois pour luy, & c'est
 encore en leur representant, qu'il sentoit
 de nouveau les douleurs de l'enfantement jus-
 qu'à ce que JESUS-CHRIST fust formé en
 eux. Il croyoit donc qu'ils le pouvoient
 aimer legitiment comme capable de leur
 faire du bien & comme leur en ayant fait.
 Concluons de tout ce qui vient d'estre
 dit, qu'il y a bien des choses qui ne sont
 gueres solides dans ce raisonnement de
 l'Auteur contre l'efficace des causes secon-
 des.

I. Cet argument suppose que la Reli-
 gion nous oblige non seulement d'aimer
 Dieu plus que les creatures, & de n'aimer
 les creatures qu'en Dieu & pour Dieu,
 mais de n'aimer uniquement que Dieu, &

CHAP. c'est aussi comme ils s'explique en quelques
 XVIII. endroits. " Non seulement ; dit-il , il est
 „ juste , il est même comme nécessaire que la
 „ cause de nostre bonheur , soit l'objet de
 „ nostre amour. Ainsi , suivant cette philo-
 „ sophie NOUS NE DEVONS AIMER QUE
 „ DIEU : car elle nous apprend qu'il n'y a
 „ que luy qui soit cause de nostre bonheur.
 „ Il faut donc dire , que c'est Dieu seul qui
 „ nous comble de biens , (c'est à dire , qui
 cause en nous ces biens qui nous rendent
 heureux tandis que nous en jouissons , tels
 que sont dans la philosophie les plaisirs sen-
 sibles) " On doit donc reconnoître di-
 „ stinctement l'UNIQUE cause de son bon-
 „ heur , si on en veut faire l'UNIQUE objet
 „ de son amour. „

N'est-ce pas supposer manifestement
 que la Religion nous oblige de n'aimer
 uniquement que Dieu ? Et en effet , ou il
 ne sauroit rien prouver contre l'efficace
 des causes secondes par l'obligation que
 nous avons d'aimer Dieu , ou il faut né-
 cessairement qu'il raisonne ainsi :

Si les creatures avoient l'efficace que leur
 attribue la philosophie commune , nous
 les devrions aimer.

Or il ne nous est pas permis de les aimer,
 parce que la Religion nous oblige de n'ai-
 mer que Dieu.

On

On ne peut donc reconnoître dans les creatures l'efficace que leur attribue la philosophie commune.

Cependant il est vray en un sens que la Religion nous oblige de n'aimer que Dieu, parce qu'il n'y a que Dieu que nous devons aimer pour luy-mesme, & de cette sorte d'amour que S. Augustin appelle *dilectionem mansoriam*, à cause que la volonté doit s'y reposer comme dans sa dernière fin. Mais, en un autre sens, il y a des creatures qu'il ne nous est pas seulement permis, mais qu'il nous est commandé d'aimer, puis qu'en mesme temps que Dieu nous ordonne de l'aimer de tout nostre cœur & de toutes nos forces, il nous ordonne d'aimer aussi nostre prochain comme nous-mesmes. Or cela supposé cet argument ne peut prouver quoique ce soit. Car qui empêchera qu'on ne luy dise : Quand l'efficace des causes secondes nous porteroit à les aimer, ce ne pourroit estre que d'un amour permis, parce qu'il seroit subordonné à celuy que nous avons pour Dieu, comme l'efficace que leur attribue la philosophie commune est subordonnée à celle de Dieu. Et ainsi on ne voit pas que vous ayez raison de dire, qu'on peut tirer de ce sentiment de la philosophie commune une consequence opposée au

CHAP. premier principe de la Morale , par lequel
 XVIII. nous sommes obligez d'aimer Dieu de toutes nos forces.

I I. Supposé qu'on pût tirer cette conséquence de ce qu'on tient ordinairement touchant l'efficace des causes secondes ; j'ay fait voir qu'on la pourroit tirer de la même sorte de la doctrine des causes occasionnelles. Car j'ay déjà remarqué qu'il se fonde sur cette *notion commune selon laquelle les hommes ont accoustumé d'agir , qu'on doit aimer ceux qui nous font du bien.* Or j'ay montré par un assez grand nombre d'exemples qu'il nous est indifférent , pour estre portez à aimer ceux qui nous font du bien , qu'ils le fassent *réellement* ou *occasionnellement*. Et par conséquent , si son argument estoit bon , il en faudroit conclure que les creatures seroient aussi incapables de nous estre les causes occasionnelles d'aucun bien , que de nous en estre les causes réelles , puis que nous ne serions pas moins portez à aimer les unes que les autres , ce qu'il pretend estre contraire au premier principe de la Morale , qui nous oblige de n'aimer que Dieu.

I I I. Mais à Dieu ne plaise , que l'Auteur du Systême ose soutenir , quand il y aura bien pensé , qu'il ne nous est pas permis d'aimer nos freres comme capables de

nous faire du bien , ou comme nous en ayant fait, parce qu'ils ne nous en peuvent faire que comme *causes occasionnelles*. Il faudroit donc qu'il fust défendu aux enfans d'aimer leur pere comme leur ayant donné la vie , parce qu'il ne la leur a donnée que comme cause occasionnelle : Que par la même raison il fust défendu aux sujets d'aimer les meilleurs Princes par un motif de reconnoissance , à cause de l'avantage qu'ils reçoivent de leur bonne conduite qui les fait jouir d'un heureux repos. Car ces Princes n'en estant pas la cause réelle , mais seulement occasionnelle , il ne seroit pas permis de les aimer dans cette vue. Il en seroit de même de nos amis , & encore plus de ceux qui nous aident par leurs instructions , par leurs bons exemples , par leurs prieres à faire nostre salut. Comme il est bien certain qu'ils n'agissent en cela que comme des causes occasionnelles , si cette maniere de faire du bien ne meritoit aucun amour , & qu'*aimer ceux qui ne nous en font que de cette sorte fust leur rendre un honneur qui n'est dû qu'à Dieu* , il s'ensuivroit que tout amour de reconnoissance pour nos peres temporels & spirituels , & pour tous ceux qui nous procurent *occasionnellement* quelque bien, seroit un amour vitieux , & une espee d'idolâ-

trie, parce que ce seroit rendre à la creature un honneur qui n'est dû qu'à Dieu. J'aime mieux croire que l'Auteur ne s'est pas apperçû de ces suites, que de croire que ce soit là son sentiment. Car on voit qu'il ne nie pas, *qu'il ne soit permis & qu'il n'y ait mesme obligation d'aimer son prochain : mais c'est, dit-il, en luy souhaitant & luy procurant comme cause naturelle ou occasionnelle tout ce qui le peut rendre heureux, & non autrement.* Que veut dire cela, & non autrement? Quoi! il aura esté permis à saint Paul d'aimer les Corinthiens en leur procurant comme cause occasionnelle tout ce qui les pouvoit rendre heureux : & il n'aura pas esté permis aux Corinthiens de l'aimer par un motif de reconnoissance pour leur avoir procuré ces biens? L'un n'est-il pas relatif à l'autre? Si je dois aimer mon amy en luy procurant tout le bien que je puis, n'est-il pas encore plus naturel que mon amy m'aime pour le luy avoir procuré? Et passeroit-il devant tous les hommes pour autre que pour un ingrat, s'il pretendoit ne me pas devoir aimer, parce que je ne luy aurois procuré ce bien que comme cause occasionnelle, & non comme cause réelle?

I V. Enfin celuy qui se fonde sur une notion commune selon laquelle les hommes ont accoustumé de se conduire, ne doit

pas refuser de prendre tous les hommes de bon sens pour juges de la consequence qu'il en tire en faveur de sa nouvelle philosophie. Supposons donc un jeune Chinois de bon esprit qui se croie heureux en jouissant des plaisirs des sens, & qui en jouisse par le soin que son pere prend de ne le laisser manquer de rien, à qui on propose les deux differentes idées de la conduite de Dieu envers les hommes, celle de l'Auteur du Systême, & celle de la philosophie commune.

On luy dira, selon la premiere : Il y a un seul Dieu infiniment sage & infiniment puissant qui fait tout dans le monde : & ainsi vous vous trompez quand vous croyez que ce sont les fruits que vous mangez qui causent en vous ces goûts agreables qui vous donnent tant de plaisir. C'est Dieu qui fait tout cela. Mais vous devez sçavoir qu'estant la cause universelle, il n'agit que par des volonteZ generales qui sont déterminées par des causes occasionnelles à chaque effet particulier, & il n'y a *Recher*
que de deux sortes de ces causes occasionnelles, *de la*
Verité.
les mouvemens des corps & les volonteZ des *p. 593.*
esprits. Et ainsi c'est Dieu qui vous cause le plaisir que vous trouvez à manger, mais ce sont les fruits que vous mangez, & vostre Pere qui vous le donne, qui font com-
me

me causes occasionnelles que Dieu produit en vous ce plaisir , sans que de luy-même il fust porté à le produire en vous plutôt qu'en un autre , parce que n'agissant point en cela par des volontez particulieres , il n'a eu en le faisant aucune bonne volonté particuliere pour vous.

On luy dira au contraire , selon la dernière : vous pouvez croire que les fruits que vous mangez vous causent le plaisir que vous ressentez en les mangeant ; mais ce n'est que par une vertu que Dieu leur a donnée , & qui n'agit que parce qu'il l'applique. Et vous devez de plus considérer , que la Providence de cet Être infiniment sage s'étendant à tout , il n'arrive rien dans le monde que par ses ordres ; de sorte que si vous avez un pere qui vous fournit avec tant d'affection tout ce qui vous est nécessaire , c'est Dieu qui vous l'a donné , & qui est cause en mesme temps qu'il a de quoy vous donner , ce que Dieu pourroit faire qui ne fust pas , en mille manieres que l'esprit humain ne sçauroit comprendre. Car la Foy nous enseigne que nostre Dieu a soin de chacun de nous en particulier , quoi qu'il cache ce qu'il fait pour nous , sous le voile des causes secondes.

Il ne s'agit point de sçavoir quel est le plus vray de ces deux sentimens : ce n'est pas

pas dequoy on veut rendre ce Chinois juge , mais seulement, qui est celuy qui rend Dieu plus aimable, & la creature moins aimable à des gens , qui se conduiroient par *cette notion commune , qu'on doit aimer ceux qui nous font du bien.* Or je ne vois pas qu'il y ait raison de douter que ce Chinois ne trouvât qu'il a plus de sujet d'aimer Dieu dans le second sentiment que dans le premier , & qu'il a au contraire plus de sujet d'aimer son pere dans le premier que dans le second. Car il luy sera aisé de remarquer que selon le second sentiment , Dieu luy a fait du bien , quoi que par ses creatures , par une bonne volonté particuliere envers luy : au lieu que , selon le premier , il est vray qu'il luy en a fait immediatement par luy-mesme , mais par une volonté generale qui ne le regardoit point en particulier , & qui n'a eu effet en luy plutôt qu'en un autre , que par des causes occasionnelles qu'il a laissé agir selon le cours ordinaire de la nature. Or le bon sens luy feroit juger sans doute qu'au regard d'un mesme bienfait , on aime plus celuy qui nous l'auroit fait en pensant à nous , que celuy qui nous l'auroit fait sans avoir un dessein particulier de nous procurer du bien.

Cela me paroist évident, & je pense que tout le monde en jugera de la mesme sorte, :
pour-

pourvû que l'on prenne garde que ce que j'ay entrepris de faire voir est, que la doctrine des causes occasionnelles jointe à celle d'une cause generale qui n'a point de volonte^z particulieres, donne plus de lieu d'aimer les creatures comme nous faisant du bien, que celle de l'efficace des causes secondes.

C H A P I T R E X I X.

Du 2. des inconveniens que l'Auteur prétend avoir trouvez dans la Philosophie qui soutient l'efficace des causes secondes; Qu'on pourroit craindre autre chose que Dieu.

IL nous reste à faire voir la même chose de la crainte, c'est à dire à démesler l'autre partie de son argument qui consiste à prétendre qu'on ne doit craindre que Dieu, & que cependant si les causes secondes estoient efficaces, on les devoit craindre.

Rech. de la Verit. p. 595 „ C'est encore, dit-il, une verité incontestable, Qu'on doit craindre les choses qui sont capables de nous faire du mal.
 „ Mais la Philosophie qui ne reconnoist
 „ point d'efficace dans les causes secondes,
 „ est la seule qui nous apprend qu'il n'y a
 „ que Dieu qui nous puisse faire du mal, &
 que

que c'est luy, comme dit Isaïe, qui crée ^{CHAP.} les tenebres aussi-bien que la lumiere, qui fait ^{XIX.} le mal comme le bien, & que même il n'arrive point de mal qu'il ne fasse, comme dit un autre Prophete.

C'est donc aussi la seule qui nous apprend qu'il ne faut craindre que Dieu : qu'il ne faut craindre ni la peste, ni la guerre, ni la famine, ni nos ennemis, ni les Demons mêmes : Que c'est Dieu seul qu'il faut craindre : Qu'on doit fuir une épée dont on nous veut percer ; qu'on doit éviter le feu ; qu'on doit sortir d'une maison qui est preste à nous écraser : mais qu'on ne doit point craindre ces choses. Car on doit fuir ce qui est la cause naturelle ou occasionnelle du mal, mais on ne doit craindre que Dieu parce qu'il en est seul la cause veritable. ,,

Il faut avouer que ce discours peut éblouir bien des gens. Les expressions en sont nobles. Le but qu'on y a de ne faire craindre que Dieu, paroist avoir quelque chose de fort Chrestien : & on ne voit pas d'abord ce qui pourroit empêcher que ce raisonnement ne soit concluant. Cependant quand on l'examine avec attention, on trouve que tout cela est encore moins solide que ce qui estoit fondé sur la maxime, *Qu'on ne doit aimer que Dieu.*

I. Tous

CHAP. Tous les sens selon lesquels on peut
 XIX. dire, qu'on ne doit craindre que Dieu ne
 luy peuvent servir à établir ce qu'il pre-
 tend.

I. Le premier est, qu'on doit infiniment plus craindre de déplaire à Dieu & de l'offenser que toute autre chose. Mais cela n'empêche pas qu'on ne doive craindre la famine, la guerre, la peste, pourveu qu'on les craigne moins que de pecher, & qu'on soit prest de s'y exposer plutôt que de rien faire qui nous puisse faire tomber en la disgrâce de Dieu.

II. Le second sens est, qu'on doit plus craindre le mal que Dieu seul nous peut faire, que tous les maux que nous peuvent faire nos plus grands ennemis. C'est ce que recommande nostre Seigneur dans l'Evangile. *Ne craignez point ceux qui tuent*
 Luc. le corps, & qui après cela n'ont rien à vous
 12. 4. faire davantage. Mais craignez celui qui après vous avoir osté la vie, a encore le pouvoir de jeter l'ame & le corps dans l'enfer. Voilà ce qui fait dire à JESUS-CHRIST que nous ne devons craindre que celui qui peut perdre le corps & l'ame, en les jettant dans l'enfer, & non ceux qui ne peuvent que tuer les corps. Mais il y a sur cela deux choses à remarquer.

La 1. Qu'il ne fonde pas comme l'Au-
 teur

teur, le commandement qu'il nous fait de ne point craindre les hommes, sur ce qu'ils ne peuvent pas tuer nos corps. Il suppose au contraire qu'ils les tuent, *nolite timere eos qui occidunt corpus*. Mais il le fonde sur ce qu'ils ne peuvent que cela, & rien davantage: ce qui est directement contraire à la philosophie de l'Auteur, qui n'allegue pour raison de l'obligation que JESUS-CHRIST nous impose de ne point craindre nos ennemis, que cette pensée metaphysique, Qu'ils ne peuvent estre les causes réelles de nostre mort.

La 2. remarque est, que JESUS-CHRIST ne nous défend pas absolument par là de craindre ceux qui nous voudroient ôter la vie, mais seulement de ne les point craindre quand ils nous menacent de nous faire mourir, si nous ne faisons des choses que nous ne pourrions faire sans offenser Dieu. Et une preuve que cela est ainsi c'est que S. Paul, qui n'est pas contraire à son Maître, dit, que ces mêmes Princes que JESUS-CHRIST nous défend de craindre quand ils nous veulent forcer à renoncer à nostre religion, doivent estre craints par ceux qui font mal, parce qu'ils ont le droit de l'épée. *Voulez-vous, dit-il, ne point craindre les puissances? Faites bien & elles vous en loueront. Que si vous faites mal, crai-*

Rom.
13. 3.

СЯАР.
XIX.

craignez-les, parce que ce n'est pas en vain qu'ils portent l'épée. On ne peut donc conclure de ce passage de l'Evangile, selon lequel il sembleroit qu'on ne devoit craindre que Dieu, qu'on ne doive point craindre les hommes comme nous pouvant ôter la vie; puisqu'il y en a de qui l'Apôtre dit expressément qu'ils les doivent craindre : Si autem malè feceris, time; non enim sine causa gladium portat; & qu'ensuite il fait de cette crainte un de nos devoirs envers les puissances établies de Dieu. Rendez donc, dit-il, à chacun ce que luy est dû; le tribut à qui vous devez le tribut; les impôts à qui vous devez les impôts; LA CRAINTE à qui vous devez la crainte, l'honneur à qui vous devez l'honneur.

III. Il y a encore un autre sens selon lequel on peut dire, qu'on ne doit craindre que Dieu. C'est que mettant en luy toute nostre confiance, nous n'avons rien à craindre de la part des hommes, parce qu'estant nostre protecteur il empêchera qu'ils ne nous fassent du mal. Ce sont les sentimens du Prophete Roy en plusieurs de ses saints Cantiques. Dans le 26. *Le Seigneur est le puissant Protecteur de ma vie, qui pourrois-je redouter? Et dans le 117. Le Seigneur est pour moy; je ne craindray rien de tout ce que les hommes me pourroient faire.*

C'est

C'est pour la même raison , que JESUS-CHRIST ne veut pas que ses disciples craignent de manquer du nécessaire à la vie , parce qu'il les assure que son Pere aura soin d'eux tant qu'ils luy seront fideles. Mais l'idée que le nouveau Systême donne de Dieu comme d'une cause universelle , qui n'ayant point ordinairement de volonteز particulieres pour chacun de nous , laisse aller les choses du monde selon les loix generales de la communication des mouvemens , & selon qu'il plaist aux hommes de déterminer par leur liberté ses volonteز indéterminées , ne donne guéres lieu à cette raison , de ne craindre que Dieu seul. Car à moins qu'il ne voulust faire un miracle , ce que l'on prétend qui doit estre fort rare , je dois supposer , selon cette nouvelle Theologie , qu'il n'empêchera point que mon ennemy ne me tue s'il en a pris le dessein , parce qu'il ne pourroit l'en détourner que par une bonne volonté particuliere envers moy ; ce que l'on trouve n'estre pas digne de sa sagesse. Ce n'est donc pas en ce sens que l'Auteur pourroit soutenir qu'il ne faut craindre que Dieu.

4. Ce n'est pas non plus dans un autre qui est une suite du précédent , ce qui est plus conforme à l'esprit de la nouvelle alliance , comme l'autre estoit plus confor-

CHAP.
XIX.

me à celui de l'ancienne. Car Dieu ayant promis sous l'ancienne Loy la délivrance des maux temporels à ceux qui le serviroient fidèlement, ils avoient raison de ne les point craindre en mettant en luy toute leur confiance, parce qu'ils avoient droit de s'attendre qu'il les en garantiroit. Mais les promesses de la nouvelle Loy ne regardant proprement que les biens spirituels, les vrais fidèles n'ont pas sujet de s'attendre absolument, quelque confiance qu'ils aient en Dieu, qu'il les préservera des maux temporels qui leur pourroient arriver ou de la part de leurs ennemis, ou de la part des causes naturelles: mais ils se doivent reposer sur cette alternative, ou qu'il les en préservera, ou qu'il ne permettra que ces maux leur arrivent que pour leur bien; ce qui les doit porter aussi à ne les point craindre; puisque ce que la foy nous apprend estre plustost un bien qu'un mal, doit estre plustost désiré que craint. C'est la leçon que le Prince des Apôtres fait aux fidèles. C'est l'alternative qu'il leur propose. *Le Seigneur tient ses yeux arrestez sur les justes, & ses oreilles attentives à leurs prières; mais il regarde les méchans avec un visage plein de colere. Et qui vous fera du mal, si vous ne pensez qu'à faire du bien? Que si néanmoins vous souffrez pour la justice, vous serez heu-*

1. *Petr.*

3. 12.

heureux. Ne craignez donc point les maux CHAP. XIX.
dont ils vous veulent donner de la crainte, &
n'en foyez point troublez.

Voilà les vrais fondemens de cette maxime bien-entendue de la Philosophie Chrétienne, qu'un vray homme de bien ne doit craindre que Dieu seul, & ne pas craindre les maux temporels: parce qu'on n'a pas sujet de craindre, ou ce qui n'arrive point, ou ce qui n'arrive qu'à nostre avantage. Mais qui ne voit que ces veritez ne subsistent que sur des suppositions toutes opposées à celles du Systême? Car n'est-ce pas supposer que Dieu agit par des volontez particulieres, que d'establiir comme une verité certaine & indubitable, que les méchans peuvent avoir la volonté de tuer qui il leur plaist, mais qu'ils ne la peuvent executer qu'à l'égard de ceux à qui Dieu leur permet de donner la mort, & qu'il ne le permet à l'égard des gens de bien que pour les purifier ou les couronner. Or c'est ce que les Saints Peres ont regardé comme le principe le plus solide de la generosité Chrestienne.

Des Schismatiques avoient menacé de faire mourir S. Cyprien. Mais ce genereux Ep. 55.
Evêque se mocque de leurs menaces. Ils ad Cor
sont déjà, dit-il, homicides devant Dieu:
mais ils ne peuvent faire mourir que ceux à

CHAP. qui Dieu permettra qu'ils ostent la vie , &
 XIX. qu'il voudra couronner par leur crime.

Inpres. S. Augustin propose cette verité à son
Enar. 2. peuple plus généralement encore. “ Cha-
in Psal. que méchant a de luy-même la volonté
 29. ” de nuire, mais il n'est pas en sa puissance
 ” de nuire effectivement. Il est coupable de
 ” de ce qu'il en a la volonté ; mais il n'a le
 ” pouvoir d'exécuter son mauvais dessein
 ” que quand Dieu le permet PAR UN OR-
 ” DRE CACHE' DE SA PROVIDENCE. Et
 ” il le permet à l'égard de l'un pour le pu-
 ” nir , à l'égard d'un autre pour l'éprouver,
 ” & à l'égard d'un autre pour le couronner.
 ” Ce fut pour punir les Israélites qui luy
 ” avoient esté infidèles qu'il permit à leurs
 ” ennemis de les opprimer. Ce fut pour
 ” éprouver Job qu'il permit au démon de le
 ” tourmenter. Et ce fut pour couronner les
 ” Martyrs qu'il permit à leurs persecuteurs
 ” de leur ôter la vie. ,, A quoy ce saint Do-
 cteur adjouste pour inculquer davantage
 le principe general : “ C'est donc UN OR-
 ” DRE CACHE' DE LA PROVIDENCE DE
 ” DIEU , de ce qu'il permet à un méchant
 ” d'exécuter contre quelqu'un son mauvais
 ” dessein. Car il dépend de luy de vouloir
 ” tuer celuy qu'il hait ; mais de ce qu'il le
 ” veut tuer , il ne s'ensuit pas qu'il le tuë. ,,
 Comme il ne s'agit point icy de miracles,
 mais

mais des effets ordinaires de la conduite de Dieu , ce que propose S. Augustin comme une verité certaine & indubitable , devroit estre consideré comme une vision sans fondement , s'il estoit vray , comme le soutient l'Auteur du Systême , que Dieu n'eust que des volonteéz generales pour tous les événemens non miraculeux qui arrivent dans le monde. Car il faudroit alors rapporter non à *des ordres cachez de la Providence de Dieu* , mais à la seule suite des loix generales de ce que des méchans peuvent ou ne peuvent pas faire mourir ceux à qui ils ont eu dessein d'ôter la vie. D'où il s'ensuit que cette raison , de ne point craindre nos ennemis , mais Dieu seul , que les Saints ont tirée de l'Ecriture & des principes de la foy , ne peut estre d'aucun usage dans cette Philosophie , qui se vante d'estre la seule qui apprenne bien aux hommes qu'ils ne doivent craindre que Dieu.

C'est pourquoy l'Auteur pourra bien dire comme S. Augustin sur le Pseaume 32. *Enar. 3. n. 12.*

Fera scivit ? Deum time. Serpens insidiatur. Deum time. Homo te odit ? Deum time. Diabolus te impugnât ? Deum time. "UNE bête se jette en fureur contre vous ? Craignez Dieu. Un serpent se glisse pour vous picquer ? Craignez Dieu. Un homme vous hait ? Craignez Dieu. Le dia-

CHAP. „ ble vous attaque ? Craignez Dieu. „ Mais
 XIX. il n'en pourra pas rendre la même raison
 „ que fait ce Pere en ajoutant. “ Qu'avez-
 „ vous a craindre ou dans l'air , ou sur la ter-
 „ re , ou dans la mer ? Il n'y a rien en tout
 „ cela que Dieu n'ait fait par une seule pa-
 „ role. Et ainsi toutes ces creatures ne se re-
 „ muent que quand il le commande , & ne
 „ font rien quand il leur commande de ne
 „ rien faire. *Qui dixit & facta sunt , qui man-*
 „ *davit & creata sunt : cum jubet , moventur :*
 „ *cum jubet , quiescunt.* Et la malice des hom-
 „ mes peut d'elle-même avoir la volonté de
 „ nuire , mais elle n'en a pas la puissance si
 „ Dieu ne la lui donne : c'est à dire , s'il ne
 „ permet à celui qui me veut faire du mal ,
 „ de me le faire. *Et malitia hominum cupidita-*
 „ *tem nocendi potest habere propriam : potestatem*
 „ *autem , si ille non dat , non habet quia*
 „ *ipsa mala cupiditas nulli nocet , si ille non per-*
 „ *mittat.*

V. Nous venons de voir les diverses con-
 siderations selon lesquelles on peut dire que
 nous ne devons craindre que Dieu. Mais
 cela ne fait pas que nous ne puissions sans
 l'offenser craindre la famine , la peste , la
 guerre , une bête qui est prête à nous de-
 vorer , un voleur qui s'avance vers nous
 pour nous dépouiller ou pour nous ôter la
 vie : & ce que dit l'Auteur , que nous pou-
 vons

vous éviter ces choses , mais que nous ne devons pas les craindre , à moins qu'on ne l'entende dans le sens de S. Augustin que nous venons de rapporter , n'est d'une part qu'une vaine subtilité de la philosophie des Stoïciens , & n'a de l'autre aucun fondement raisonnable dans la philosophie de l'Auteur. Ce sont les deux points qui nous restent encore à traiter , pour achever l'examen de la partie de son argument qui regarde la crainte.

On doit , dit-il , fuir une épée dont on nous veut percer ; on doit éviter le feu ; on doit sortir promptement d'une maison qui est presté à nous écraser : mais on ne doit point craindre ces choses. On sçait que ç'a esté le langage de la plus orgueilleuse de toutes les sectes des Philosophes payens. Mais les autres luy ont reproché avec raison qu'il y avoit en cela plus de vanité que de solidité. La crainte est une passion naturelle , qui nous est donnée pour disposer nostre corps à fuir plus promptement ce que nous avons raison de fuir. Elle est de soy-mesme indifférente : mais elle est bonne ou mauvaise selon les circonstances qui l'accompagnent. Elle est mauvaise en un soldat, à qui la peur de la mort fait abandonner son poste , & à un Chrestien à qui elle fait renoncer sa Foy. Mais elle est bonne à une femme à

CHAP.
XIX.

qui elle fait fuir un homme qui voudroit attenter à son honneur, ou une bête qui seroit preste à la devorer. Le jeune Tobie offensa-t-il Dieu quand il eut une si grande peur du poisson qui se jettoit sur luy pour le devorer ? Et quand Jacob prioit Dieu qu'il le delivrât de la main de son frere Esaü, parce qu'il en avoit une grande crainte : *Erue me de manu fratris mei Esaü, quia valde eum timeo*, en fut-il rejeté comme ayant agi contre le premier principe de la Morale Chrestienne, qui nous oblige de ne craindre que Dieu ?

Il dira peut-estre qu'il ne condamne que les craintes libres & tout à fait volontaires que nous aurions des creatures, & non les frayeurs naturelles qui previennent la raison. Mais la crainte de Jacob n'estoit point une de ces frayeurs, & elle paroît avoir esté tout à fait libre. C'est aussi d'une crainte libre & volontaire que S. Paul parle dans le passage que j'ay déjà rapporté : *Reddite ergo omnibus debita cui timorem, timorem*. Et il est certain que quand la crainte est juste, il ne nous est point défendu d'y consentir, & de changer en une crainte libre ce qui n'auroit esté d'abord qu'une frayeur naturelle. Car voudroit-on qu'une honneste femme s'efforçât d'estre dans une apathie stoïque au regard d'un homme qui la

la voudroit corrompre, se contentant de l'éviter sans en avoir aucune crainte libre & volontaire ? Et trouveroit-on mauvais, qu'un homme tenté de commettre un crime, embrasât volontairement un de ces mouvemens de crainte dont parle S. Paul, quand il dit, que *celuy qui fait le mal doit craindre les puissances qui ont le droit de l'épée*, & qu'il se servist de cette crainte pour surmonter sa tentation ?

6. Mais le dernier point qui me reste à traiter est plus important. Car il ne s'agit pas tant de sçavoir si on doit, ou si on ne doit pas craindre les creatures, que si on les devoit craindre selon la Philosophie commune, & si celle de l'Auteur fait qu'on ne les doit pas craindre. C'est ce qu'il prétend, & je prétens au contraire que son Systême estant pris dans toute son étendue, il donne plus sujet de les craindre, qu'on n'en a dans la Philosophie ordinaire.

Car en quoy est-ce qu'il se distingue des Philosophes du commun ? En ce que, selon eux, les creatures sont les causes réelles des maux que nous apprehendons, de la douleur, de la mort ; au lieu que, selon luy, elles n'en sont que les causes occasionnelles, Dieu seul en estant la cause réelle. Mais comment conclura-t'il de-

là ces deux choses ; l'une que , selon la Philosophie ordinaire on doit craindre un homme qui est prest de nous tuer ; l'autre , que , selon la sienne , on ne le doit pas craindre ? Il n'emploie pour conclure la premiere que cette maxime : *C'est une notion commune selon laquelle tous les hommes se conduisent , Qu'on doit craindre ce qui est capable de nous faire du mal.* Mais afin que cette maxime ne soit pas autant contre luy que contre les autres Philosophes , il faut qu'il la restreigne aux causes réelles , & qu'il prétende que les hommes n'ont accoutumé de craindre que ce qui est capable de leur faire du mal en qualité de cause réelle , mais qu'ils n'ont pas accoutumé de craindre ce qui n'est capable de leur en faire que comme cause occasionnelle. Or il n'y eut jamais de pretension plus manifestement fausse. Car les hommes peuvent croire que celuy qui enfonce un poignard dans le sein d'un autre , est la cause réelle de sa mort. Mais il n'y en a point qui ne conçoive aisément qu'une méchante femme qui met du poison dans le bouillon de son mary , n'est que la cause occasionnelle de sa mort. Cependant à qui persuadera-t'on que les hommes n'ont accoustumé de craindre que ceux qu'ils jugeroient capables de les poignarder ,

der, & qu'ils n'ont pas accoutumé de craindre ceux qu'ils jugeroient capables de les empoisonner ? Le sentiment commun est que le bourreau est la cause réelle de la mort des criminels, ce qui fait dire, qu'un tel est mort par la main du bourreau : & il n'y a personne qui ne reconnoisse que les Juges qui les condamnent ne sont que la cause occasionnelle de leur mort. Qui s'avisera jamais de conclure de-là, qu'un criminel qui est prest d'estre jugé, ne doit craindre que le bourreau, & non pas les Juges qui luy font son procès ? S. Paul au moins n'avoit garde d'avoir cette pensée. Car lorsqu'il dit, *que l'on doit craindre le Prince, quand on fait de mauvaises actions, parce que ce n'est pas en vain qu'il porte l'épée*, il est bien certain qu'il n'a pas supposé que les Princes couperoient eux-mêmes par cette épée qu'ils portent la teste à ceux qui auroient commis des crimes ; mais qu'il n'a entendu que le droit qu'ils ont de condamner à la mort, ou par eux-mêmes ou par leurs officiers, ceux qui le meritent ; en quoy il est bien clair qu'ils ne peuvent estre que les causes occasionnelles de leur mort. D'où vient donc qu'il dit ; qu'on les doit craindre si on fait mal ? *Si male feceris, time.*

CHAP.
XIX.

Il est donc évident non seulement par le sens commun, mais par l'Ecriture même, que la distinction entre les causes réelles, & les causes occasionnelles, ne sert de rien du tout pour établir cette nouvelle Philosophie, Qu'on devroit craindre les creatures, si elles pouvoient estre les causes réelles des maux que nous fuyons, mais qu'on ne les doit point craindre si elles n'en sont que les causes occasionnelles.

Mais je dois encore ajoûter, que selon le nouveau Systême, j'ay plus lieu de craindre un voleur que l'on m'a dit estre ordinairement dans un bois par où je dois passer, quoi que je sois persuadé qu'il ne peut estre que la cause occasionnelle de ma mort; que dans l'ancienne Philosophie où l'on croit qu'il en peut estre la cause réelle, mais où l'on croit aussi que Dieu regle ces événemens particuliers. Car si c'est une action de charité qui m'oblige de passer par ce bois, & si j'ay soin d'invoquer Dieu, je pourray esperer qu'il détournera ce voleur de me faire du mal, *occulta dispositione Providentia sua*, comme parle S. Augustin: & cette esperance diminuera ma crainte, au lieu que, selon le Systême, estant obligé de regarder Dieu comme une cause generale qui n'agit point par des

des volonte^z particulieres , je ne voy rien qui doive diminuer la crainte que je puis avoir naturellement , que ce voleur ne soit la cause occasionnelle de ma mort ; parce qu'afin que cela manquast d'arriver , il faudroit que Dieu agît par des volonte^z particulieres , ce qu'on m'a fait entendre estre indigne de sa sagesse.

C H A P I T R E · XX.

Du 3. inconvenient que l'Auteur prétend trouver dans la Philosophie qui soutient l'efficace des causes secondes : Qu'on pourroit adorer autre chose que Dieu.

IL seroit à souhaiter que l'Auteur de la Recherche de la verité n'eust pas poussé son argument contre l'efficace des causes secondes , jusqu'à prétendre qu'on ne la peut enseigner sans donner lieu aux payens de justifier leur idolatrie , & de soutenir qu'ils avoient pû adorer avec raison ou les oignons & les porraux comme des divinitez subalternes , ou le Soleil comme une divinité souveraine. Car il ne l'a pû faire qu'en supposant des choses qui seroient en effet tres-favorables aux payens , si on leur avouoit qu'elles fussent conformes à la raison. On en jugera par ce qu'il
dit

CHAP. dit sur ce sujet dans la Recherche de la vérité p. 388.
xx.

„ Si l'on suppose cette fausse opinion des
 „ Philosophes que nous tachons icy de dé-
 „ truire, Que les corps qui nous environ-
 „ nent sont les véritables causes des plaisirs &
 „ des maux que nous sentons, la raison sem-
 „ ble justifier une religion semblable à celle
 „ des payens. Il est vray que la raison n'en-
 „ seigne pas qu'il faille adorer les oignons
 „ & les porreaux, par exemple, comme
 „ la souveraine Divinité, parce qu'ils ne
 „ peuvent nous rendre entièrement heureux
 „ lorsque nous en avons, ou entièrement
 „ malheureux lorsque nous n'en avons
 „ point. Aussi les payens ne leur ont jamais
 „ rendu tant d'honneur qu'au grand Jupiter,
 „ duquel toutes les divinitez dépendoient,
 „ ou qu'au Soleil que nos sens nous repre-
 „ sentent comme la cause universelle, qui
 „ donne la vie & le mouvement à toutes
 „ choses, & que l'on ne peut s'empêcher de
 „ regarder comme la souveraine Divinité,
 „ si l'on suppose avec les Philosophes payens,
 „ qu'il renferme dans son estre les causes vé-
 „ ritables de tout ce qu'il semble produire
 „ non seulement dans nostre corps & sur no-
 „ stre esprit, mais encore dans tous les estres
 „ qui nous environnent. „ D'où vient au-
 „ si, ajoute-t'il en un autre endroit, „ Que
 „ pres-

presque tous les peuples ont adoré le Soleil , parce qu'ils jugeoient tous qu'il estoit cause des biens dont ils jouissoient. „

“CHAP.
“ XX.
“

Je trouve dans ces paroles bien des choses favorables à l'idolatrie payenne , & je trouve aussi qu'en raisonnant comme il fait sa doctrine des causes occasionnelles y auroit donné autant de lieu que celle des causes réelles.

I. Rien n'est plus contraire à la vraie raison, ny plus favorable au paganisme que d'admettre de deux sortes de divinitez, l'une souveraine, & d'autres subalternes. Car la divinité ne pouvant être conçue que comme une nature souverainement parfaite, des divinitez subalternes, & par conséquent non toutes parfaites, ne sont pas de moindres chimères que des montagnes sans vallées, que des esprits sans le pouvoir de penser, que des corps à quatre dimensions, que des cercles dont les diamètres sont inégaux, que des triangles rectilignes dont tous les trois angles sont droits. Et ainsi rien ne me semble moins digne d'un Philosophe qui se picque de justesse & d'exactitude, que de dire *des oignons & des porreaux*, que s'ils estoient les véritables causes du plaisir que l'on sent en les mangeant, la raison n'enseigneroit pas à la vérité qu'il les fallust adorer comme

CHAP.
XX.

me la souveraine divinité , mais qu'elle ne seroit pas éloignée d'enseigner qu'on les devoit adorer comme des divinitez non-souveraines.

II. J'aurois beau concevoir qu'un oignon est la veritable cause du plaisir que je sens en le mangeant , je ne croirois pas pour cela que ce fust une nature intelligente qui agiroit par pensée & par volonté. Or c'est une brutalité ridicule que d'honorer comme son Dieu ce qu'on sçauroit bien n'avoir ny sentiment, ny volonté, quelque efficace d'ailleurs qu'on luy attribuaît. C'est donc une pensée tout-à-fait absurde de vouloir que de cela seul, que l'on soit persuadé que le goust que nous sentons en mangeant de l'oignon nous soit causé par l'oignon même , ce nous soit une raison de luy rendre quelque adoration comme à une divinité au moins subalterne. Et on ne sçauroit soutenir le contraire sans donner quelque couleur & quelque apparence de raison à la plus-brutale & la plus-déraisonnable idolatrie des payens.

III. Il en est de même du Soleil dont l'Auteur ose dire , *qu'on ne pourroit s'empêcher de le regarder comme la souveraine divinité , si l'on supposoit avec les Philosophes payens qu'il a en luy les causes veritables de ce qu'il*

qu'il semble produire. Car on peut croire, comme Aristote l'a crû, qu'il est la véritable cause de ce qu'il semble produire, sans croire pour cela que ce soit une nature intelligente, comme certainement ce même Philosophe ne l'a point crû. Or quand on ne croit point que ce soit une nature intelligente qui agisse librement, il n'y a point de Philosophe qui ait un peu de raison qui puisse estre porté à le regarder comme la divinité souveraine & l'adorer en cette qualité, ny même comme une divinité subalterne, si ce n'estoit pas une impiété extravagante de prendre pour divinité ce qui ne seroit pas souverainement parfait. C'est donc une pensée outrée & tout-à-fait insoutenable, de prétendre que si le Soleil avoit l'efficace qu'on luy attribue dans la Philosophie commune, la raison nous porteroit à l'adorer comme une divinité. Et en effet nous voyons que les Stoïciens qui vouloient que le Soleil & tous les astres, & le monde entier fussent des Dieux, vouloient aussi en même temps que ce fussent des animaux douez de raison. Et ceux au contraire qui convenoient avec eux de l'efficace du Soleil & des autres astres, mais qui nioient qu'ils agissent par raison, nioient aussi conséquemment qu'ils fussent des Dieux, comme on le peut voir dans

CHAP. dans le 3. livre de Cicéron De la Nature des
XX. Dieux.

IV. On demeure d'accord que les Payens ont fait des Divinitez de ce qui apportoit des utilitez considerables aux hommes : mais il est certain aussi qu'ils ne se sont jamais avisez de regarder , si c'estoit ou comme cause réelle , ou comme cause occasionnelle. Car n'y considerant que leur avantage , il leur estoit fort indifferant , pour honorer ce qui leur faisoit ou leur avoit fait du bien , que ce fust réellement ou occasionnellement.

De Civ. Dei lib. S. Augustin a remarqué dans le Cité de
18. c. 8. Dieu , par quelle raison la plupart des divinitez payennes avoient esté instituées. Il dit qu'il y avoit eu en Egypte après la mort de Joseph un Mercure & un Hercule , qui avoient esté honorez comme des Dieux après leur mort , à cause de leur habileté en plusieurs arts, qui avoient apporté beaucoup de commoditez à la vie humaine.

Ib. c. 14. Il dit que dans l'Italie, Sterces Pere de Picus premier Roy des Latins ou Laurentes , fut honoré comme Dieu pour avoir trouvé le premier que le fumier des animaux rendoit les terres fecondes.

Ib. c. 6. Il dit que dans la Grece on avoit rendu des honneurs divins à un particulier nommé Homogyre, qui avoit le premier appris

à accoupler les bœufs à la charuë pour labourer la terre. CHAP.
XX.

Il dit que ce fut un Denys plus ancien *Ibid.* que le fils de Semele, qui fut mis au nombre des Dieux pour avoir trouvé la culture de la vigne & l'usage du vin.

Il dit que Triptoleme merita aussi des honneurs divins pour avoir distribué des grains dans toutes les villes de la Grece, comme s'il en eust esté l'inventeur ; ce que d'autres attribuent à Cérés.

On pourroit apporter un grand nombre d'autres exemples, Mais comme on ne peut douter que dans tous ceux-cy les hommes n'ont pas esté assez brutaux, pour avoir regardé ceux qui leur avoient procuré ces biens, comme en ayant esté les causes réelles, on doit conclure de là, que c'est une pure vision de s'imaginer, que ceux que l'on suppose ne regarder que leur interest pour rendre des honneurs divins à ce qui leur fait du bien, auroient aucun égard pour en rendre plus ou moins à cette distinction métaphysique de causes réelles & de causes occasionnelles.

On a fait voir cy-dessus, par les exemples de ce qui se passe tous les jours parmy les hommes, que jamais on ne s'y est arresté, ny dans la recherche de quelque bien, ny dans la reconnoissance qu'on en

CHAP. a après l'avoir obtenu. Et ainsi tout ce que
 XX. l'Auteur du Systême fait dire aux adora-
Recher- teurs du Soleil pour justifier l'honneur
che de la verité, qu'ils luy rendent après Dieu, en suppo-
 p. 596. sant que Dieu l'a fait la cause réelle de
 tous les effets qu'on luy attribue, se pour-
 ra mettre dans la bouche de ces mêmes ado-
 rateurs du Soleil, qui seroient demeurez
 persuadez qu'il n'en est que la cause occa-
 sionnelle. Car qui empêchera qu'ils ne
 luy disent, Nous croyons comme vous, qu'il
 y a un Dieu souverain qui est la cause réelle
 de toutes choses. Mais vous nous apprenez,
 qu'il n'agit que comme une cause univer-
 selle, qui ne se détermine à chaque effet
 particulier que par des causes occasionnel-
 les, c'est à dire, par quelque changement qui
 arrive dans la creature. Et il faut que vous
 demeuriez d'accord que le Soleil est une
 des plus considerables de ces causes occa-
 sionnelles, n'y en ayant point qui deter-
 mine les volonteés generales de Dieu à plus
 d'effets particuliers. Or il n'y a qu'à ces ef-
 fets particuliers qui nous touchent. Nous
 avons besoin que nos bleds meurissent,
 que nos vignes apportent beaucoup de
 vin, que nos troupeaux soient bien seconds.
 Cela ne sera point si le Soleil comme cau-
 se occasionnelle ne détermine la volon-
 té generale de Dieu à tous ces effets. Nous
 serions

serions donc bien ingrats si nous n'en témoignions à ce bel astre autant de gratitude que l'on en témoigne au favory d'un Roy, quand on a reçu du Roy par son entremise quelque bienfait signalé.

Tout cela n'est point raisonnable pour les raisons que j'ay dites. Mais s'il l'estoit dans les suppositions de la Philosophie commune, comme le prétend l'Auteur du Systême, je soutiens qu'il le seroit autant & plus dans les siennes. Et c'est tout ce que j'ay voulu prouver.

CHAPITRE XXI.

Examen de plusieurs pensées de l'Auteur du Systême touchant les plaisirs des sens.

N'AYANT point voulu interrompre ce que j'avois à traiter dans les Chapitres précédens, je ne me suis point arrêté à examiner ce que l'on s'est pû appercevoir que l'Auteur fait souvent entendre : *Que les plaisirs des sens nous rendent heureux.*

C'est ce qu'il marque assez lorsque dans l'argument contre l'efficace des causes secondes, il prend pour la même chose, de nous faire sentir du plaisir & de la douleur ; & de nous rendre heureux ou malheureux. C'est ce qu'il marque encore quand il dit, que

Défense de l'Auteur. p. 23. Recherche de la vérité. p. 588.

CHAP. si les *oignons* estoient des causes réelles du
 XXI. plaisir que l'on sent en les mangeant , la
 raison n'enseigneroit pas qu'on les dût
 adorer comme la souveraine divinité , par-
 ce qu'ils ne nous peuvent rendre entière-
 ment heureux lorsque nous en avons , ny
 entierement malheureux lorsque nous n'en
 avons point ; mais qu'on les pourroit ado-
 rer comme des divinitez subalternes , en ce
 qu'ils nous rendroient effectivement heu-
 reux quoique non entierement. Et enfin
 c'est ce qu'il suppose, quand il prétend que
 ce ne seroit pas sans quelque raison qu'on
 rendroit une espece d'adoration aux objets
 sensibles : s'ils estoient les causes réelles
 des effets qu'on leur attribue : parce qu'il
 est juste de respecter la cause de nostre bon-
 heur , & qu'alors ils seroient les veritables
 causes du bonheur que l'on trouve dans
 leur jouissance.

Mais il y a bien d'autres endroits où il dit
 positivement que les plaisirs des sens nous
 rendent heureux dans le temps que nous en
 jouissons : Et que ce n'est pas en cela que
 les hommes se trompent , de croire qu'ils
 sont heureux en jouissant de ces plaisirs ,
 mais seulement en ce qu'ils croient que ces
 plaisirs leur viennent des corps à l'occasion
 desquels ils les ressentent , au lieu que c'est
 Dieu seul qui les cause dans leur esprit ; &
 en

en ce qu'ils ne reconnoissent pas, que quoi que ces plaisirs soient bons, & qu'ils rendent heureux en quelque maniere ceux qui en jouissent, il y a d'autres raisons qui doivent porter à les éviter. CHAP.
XXI.

C'est ce qu'il établit expressement dans la Recherche de la Verité liv. 4. chap. 10. Il dit d'abord, que *c'est une illusion de vouloir persuader aux hommes que le plaisir n'est pas un bien, & qu'on peut estre malheureux au milieu des plus grands plaisirs* : Que les Stoïciens qui l'ont prétendu, estoient des visionnaires : mais qu'il faut se contenter d'apprendre aux hommes, qu'il faut fuir le plaisir quoiqu'il rende heureux. Et après avoir apporté beaucoup de raisons, pourquoy il faut fuir ces plaisirs, voicy ce qu'il en conclut : Tout plaisir est un bien & rend actuellement heureux celuy qui le gousté, dans l'instant qu'il le gousté & autant qu'il le gousté. Il ne faut donc pas dire aux hommes que les plaisirs sensibles ne sont point bons, & qu'ils ne rendent pas plus heureux ceux qui en jouissent, parce que cela n'est pas vray..... Il leur faut dire que ces plaisirs sont bons en eux-mesmes, & capables de les rendre en quelque maniere heureux, neanmoins qu'on les doit éviter pour des raisons semblables à celles que j'ay apportées.,

CHAP.
XXI.

Il enseigne la mesme chose en plusieurs endroits du Traité de la Nature & de la Grace.

Liv. „ Il est certain que le plaisir (il parle des
2. n. „ plaisirs des sens) rend heureux celuy qui
29. „ en jouit , dans le temps qu'il en jouit.

Liv. „ Le plaisir rend formellement heureux.
a. n. „ Il est imprimé dans l'ame , afin qu'elle
4. „ aime la cause qui la rend heureuse.....
„ Lors que l'ame n'aime que son plaisir, elle
„ n'aime effectivement rien de distingué
„ d'elle-mesme. Car ce plaisir n'est qu'un
„ estat & une modification de l'ame qui la
„ rend heureuse & contente. Or comme l'a-
„ me ne peut estre à elle mesme la cause de
„ son bonheur, elle est injuste si elle aime
„ son plaisir, sans rendre l'amour & le respect
„ qui est dû à la véritable cause qui le pro-
„ duit en elle.

16. n. „ C'est le plaisir qui rend les esprits actuel-
33. „ lement heureux Cependant Dieu or-
„ donne à un Chrestien certaines choses
„ qui le rendent actuellement malheureux.
„ Mais s'il s'approche des corps , il trouve
„ qu'il devient heureux à proportion qu'il
„ s'unit à eux. Certainement cela est emba-
„ rassant. Car on veut invinciblement estre
„ heureux. Ainsi l'on merite beaucoup , si
„ on sacrifie son bonheur à l'amour du vray
„ bien. „

Il établit les mêmes principes dans ses CHAP. XXI.
 Meditations Chrestiennes. Il prétend que Medit. 6. n. 5.
 la Sagesse éternelle peut dire à celui qui
 croit que les objets sensibles sont les causes
 de ses plaisirs : „ Défaïs-toy entierement
 de ce faux principe , ou ajoute aux fausses
 conséquences que tu en tires , que les oi-
 gnons , les porreaux , & les choux sont
 ton bien. Manges-tu du pain , des confi-
 tures , des perdrix sans plaisir ? Mais LE
 PLAISIR ACTUEL REND ACTUELLEMENT
 HEUREUX. Regarde donc ces vains objets
 comme les véritables causes de ton bon-
 heur. Justifie le déreglement des volup-
 tueux , aime les corps. „

Il est vrai que dans la X. Meditation il num. 2.
 apporte quelque adoucissement à cette do-
 ctrine en disant que les plaisirs des sens ren-
 dent *actuellement heureux* , mais qui ne ren-
 dent point *solidement heureux*. „ Tout plai-
 sir , dit-il , rend heureux ceux qui en jouis-
 sent dans le moment qu'ils en jouissent , &
 il les rend d'autant plus heureux qu'il est
 plus grand. Mais il ne rend solidement heu-
 reux que lors qu'il est joint à la joye ; la-
 quelle seule rend l'esprit content. „ Et il
 tâche ensuite de montrer que la jouissance
 des plaisirs des sens n'est point accompa-
 gnée d'une joye qui rende l'esprit content ,
 mais par des raisons tres-foibles & qui ne
 S font

CHAP. sont point generales. Et de plus il faut qu'il
 XXI. ait pretendu qu'on peut estre vraiment
 heureux sans l'estre solidement. Car si sa
 pens  e estoit qu'un bonheur qui n'est pas
 solide , est un faux bonheur , il auroit ren-
 vers   par là tout ce qu'il dit en tant de ma-
 nieres dans les autres ouvrages & dans ce-
 luy-cy même , *que le plaisir rend heureux
 celuy qui en jouit.* Sur tout il n'y auroit point
 de sens , à ce qu'il dit ; *Qu'on ne doit pas
 dire aux hommes , que les plaisirs ne sont pas
 bons , & qu'ils ne rendent PAS PLUS HEU-
 REUX ceux qui en jouissent , parce que cela
 n'est pas vray.* Car cela seroit vray & on
 leur pourroit & devroit dire , *que ceux qui
 jouissent des plaisirs des sens n'en sont pas plus
 heureux , puis qu'un faux bonheur, n'est pas
 un bonheur, & qu'ainsi on n'en est pas plus
 heureux pour jouir d'un faux bonheur.*

Voilà toute la Philosophie de l'Auteur
 du Syst  me touchant les plaisirs des sens.
 On la peut reduire à 5. Propositions.

La 1. Que ceux qui en jouissent , sont
 heureux tant qu'ils en jouissent & d'autant
 plus heureux qu'ils sont plus grands.

La 2. Qu'ils ne rendent pas neanmoins
 solidement heureux.

La 3. Qu'on les doit fuir pour plusieurs
 raisons , quoi qu'ils rendent heureux.

La 4. Qu'ils ne doivent pas porter à
 aimer

aimer les corps , parce que les corps n'en sont pas les causes réelles , mais seulement occasionnelles, Dieu seul en étant la cause réelle.

La 5. Que le plaisir est imprimé dans l'ame afin qu'elle aime la cause qui la rend heureuse , c'est à dire Dieu.

Mais comme je trouve de grandes difficultés dans toutes ces propositions , vous trouverez bon , Monsieur , que je les examine chacune à part.

De la premiere de ces cinq Propositions.

La 1. est que ceux qui jouissent des plaisirs des sens sont heureux tandis qu'ils en jouissent , & d'autant plus heureux qu'ils sont plus grands.

Ce seroit une étrange confusion dans la Morale , lors sur tout qu'on pretend la traiter avec une exactitude de Philosophie , que de changer les notions des principales choses qui s'y traitent , en prenant les termes les plus communs & les plus essentiels en des sens éloignez dans lesquels personne ne les auroit pris , si ce n'estoit en des discours populaires dont il ne s'agit point ici. Or il n'y a point de question dans la Morale plus fameuse que celle où l'on demande en quoi consiste le *bonheur* de l'homme ,

ou ce qui le rend *heureux*. On ne doit donc pas supposer que l'Auteur qui fait profession de parler exactement ait pris ces termes de *bonheur*, & d'*estre heureux* dans une idée différente de celle dans laquelle ils ont toujours été pris par tous les Philosophes avant luy. Il y a de plus une raison qui fait voir qu'on ne luy peut imputer d'avoir changé la notion de ces termes. C'est qu'ayant assez mal traité les Stoïciens sur ce sujet, il faut bien qu'il ait pris ce qu'ils disoient, que le plaisir ne pouvoit rendre *heureux*, dans le même sens qu'ils le prenoient, puis qu'autrement le procès, qu'il leur fait avec assez de chaleur, n'auroit esté qu'une dispute de mots, & n'auroit rien eu de solide.

Or il ne faut que lire les 5. livres de Cicéron de *finibus bonorum & malorum*, pour sçavoir qu'elle est la notion naturelle de ces termes. On y trouvera toutes les opinions des anciens Philosophes touchant le *bonheur* de l'homme. Mais on y verra aussi qu'il y prend toujours pour la même chose, *summum bonum hominis; quod efficit hominem beatum; & quod est per se homini expectandum*. LE souverain bien de l'homme; ce qui rend l'homme *heureux*; & ce qui est *désirable par soy-même*. Ainsi l'un des personnages de ses dialogues ayant défendu le sentiment d'Epicure qui vouloit que ce fust la
volu-

volupté qui nous rendist heureux, Cicéron approuve qu'il eust défini ce qui rend heureux par ces termes : *Que c'estoit à quoy il faut rapporter toutes choses , & qu'il ne faut rapporter à aucune chose , ce qui est la définition du souverain bien. Hunc ipse sive finem, sive extremum , sive ultimum definiebas id esse , quo omnia quæ rectè fierent referrentur , neque id ipsum usquam referretur.*

Mais rien n'est plus considérable sur ce sujet que ce que dit S. Augustin dans la Cité de Dieu liv. 19. chap. 1. Car pour marquer avec combien de soin les anciens Philosophes s'estoient appliquez à rechercher ce qui rendoit l'homme heureux , il se sert de ces termes : *Quam quæstionem magna intentione versantes invenire conati sunt , QUID EFFICIAT HOMINEM BEATUM : illud enim est finis BONI NOSTRI , propter quem appetenda cætera , ipsum autem propter seipsum.* ILS ONT recherché avec grand soin ce qui rendoit l'homme heureux : car c'est en quoy consiste la fin de nostre bien , pour laquelle nous devons desirer toutes choses , & laquelle nous devons desirer pour elle-mesme. Et dans le 1. livre de la doctrine Chrestienne ch. 31. Nous ne jouissons proprement que de ce que nous aimons pour soy-même : Et nous ne devons jouir que de ce qui nous rend heureux , & user seulement de tout le reste.

CHAP. *Dicimus ea re nos perfrui , quam diligimus*
 XXI. *propter seipsam , & ea re nobis fruendum esse*
tantum QUA EFFICIMUR BEATI , cæteris
verò utendum.

C'est donc une vérité constante parmi tous les Philosophes, que ce qui rend l'homme *heureux* est son *vray bien*, son *souverain bien*, & ce qui est *désirable* par soy-même. C'est en quoy ils sont tous convenus; comme aussi d'une autre vérité, qui est, que rien n'est plus important dans la Philosophie, que de sçavoir en quoy consiste ce qui nous rend *heureux*, ou ce qui est *notre souverain bien*. Celuy, dit Cicéron, qui ignore quel est le *souverain bien de l'homme*, ignore nécessairement la manière dont il doit vivre, & se trouve dans un si grand égarement qu'il ne sçaurait trouver aucun port pour se retirer. Au lieu que quand on le sçait, on sçait aussi à quoy se doivent rapporter tous les devoirs de la vie.

Mais c'est pour déterminer ce qui nous rend *heureux*, qu'ils se sont extrêmement divisez. Les uns, comme Aristipe & ceux de sa secte, l'ont mis dans la seule volupté, par où ils entendoient les plaisirs du corps.

D'autres, comme Jérôme de Rhode, le mettoient dans l'indolence, c'est à dire à n'avoir point de douleur.

D'au-

D'autres , comme les Stoïciens , dans la vertu.

Il y en avoit qui ne mettoient pas le souverain bien en une seule chose , mais en plusieurs , c'est à dire qu'ils vouloient que plusieurs choses concourussent à rendre l'homme heureux.

Cicéron prouve fort bien que les Epicuriens estoient de ce nombre , quoi qu'ils ne le voulussent pas avouer. Car prétendant ne reconnoître que la volupté pour le souverain bien , mais voulant en mesme temps que ce fust une volupté de n'avoir point de douleur , c'estoit dire en effet que le souverain bien consistoit dans la volupté , & dans l'indolence.

Il y en a d'autres qui l'ont mis dans la vertu , & dans les avantages de la nature qu'ils appelloient *prima nature* , à quoy ils rapportoient les biens du corps & de la fortune , & c'est le sentiment que Cicéron pretend avoir esté commun à tous les anciens disciples de Socrate , Platon , Aristote , Xénocrate , mais qu'il attribue ordinairement aux Péripatéticiens.

D'autres , comme Diodore , l'ont mis dans la vertu & dans l'indolence.

Et d'autres enfin , comme Calliphon & Dinomaque , dans la vertu & dans le plaisir.

CHAP.

XXI.

Op. ult.

in Jul.

l. n. 64.

Saint Augustin parle de ces deux Philosophes en deux endroits de ses ouvrages contre Julien. Il parle de Calliphon dans son dernier ouvrage contre cet heretique , sur ce que Julien luy avoit reproché *d'avoir voulu allier la vertu aux vices à l'exemple de Calliphon*. “ Il y a sujet , luy dit ce Saint , de vous congratuler de ce que vous avez si bien entendu ce Philosophe. Car de ce qu’il a crû que le bonheur de l’homme consistoit dans la vertu de l’esprit , & dans les plaisirs du corps , vous dites qu’il a voulu allier la vertu avec les vices. Vous reconnoissez donc enfin , comme vous l’auriez dû toujours faire , que le desir de la volupté corporelle est un vice. D’où il s’ensuit que la concupiscence que vous défendez d’ailleurs comme n’ayant rien que de louable , est un vice aussi.

Il parle de Dinomaque dans le 4. de ces 6. livres contre le même Julien chap. 15. Car cet heretique luy ayant opposé quelques passages des Philosophes payens , ce Saint après luy avoir fait voir qu’il n’en pouvoit tirer aucun avantage , luy reproche , “ Qu’il n’avoit osé rien alleguer de leurs livres de Morale , parce qu’il avoit craint qu’on ne vist que les plus habiles d’entre eux avoient soutenu qu’on ne pouvoit en aucune sorte regarder la volupté du

du corps comme le bien de l'homme. Car ^{CHAP.} ce ne vous auroit pas esté (ajoute t'il) ^{XXI.} un grand avantage d'avoir contre eux pour défenseur, je ne dis pas Epicure, qui a mist tout le bonheur de l'homme dans la volupté, (ce n'est pas là vostre sentiment) mais Dinomaque dont vous embrassez l'opinion, puisqu'il a crû, comme vous, qu'il falloit joindre la volupté à l'honneur; en sorte que l'une & l'autre fust desirable par soy-même.

Cette dernière parole de S. Augustin nous fait revenir d'où nous estions partis. Car je n'ay rapporté toutes ces opinions différentes des anciens Philosophes touchant le bonheur de l'homme, que pour montrer qu'ils estoient convenus comme d'un principe incontestable, que ce bonheur ne pouvoit consister qu'en ce qui estoit desirable par soy-même. C'est à dire que si on demande, pour me servir des propres termes de S. Augustin, *quid efficiat hominem beatum*, il faut répondre, *quod est finis boni nostri, propter quem expetenda sunt cetera, ipsum autem* PROPTER SEIPSUM.

Mais il n'en faut pas davantage pour convaincre l'Auteur du Systême, ou qu'il change les notions les plus constamment reçues des mots de *bonheur* & d'*estre heureux*, ou que rien n'est plus contraire à ses

CHAP. propres principes, que ce qu'il repete tant
 XXI. de fois & en tant de manieres, que les plaisirs des sens rendent heureux tous ceux qui en jouissent pendant qu'ils en jouissent, & d'autant plus heureux, qu'ils sont plus grands.

Car à moins que de renverser tout ce que les Philosophes ont jamais dit du bonheur de l'homme, il faut demeurer d'accord qu'il est necessaire qu'une chose soit desirable par elle-mesme, & qu'elle soit nostre fin, pour qu'elle nous puisse rendre heureux.

Or ce qui n'est qu'un moyen n'est pas desirable par soy-mesme ; & il est si vray que les plaisirs des sens ne sont que des moyens, que S. Augustin met le desordre de ceux qui les aiment, & qui s'y attachent, en ce qu'ils estiment plus les moyens

De „ que la fin. „ Car il y a, dit-il, des hom-
 verâ „ mes si miserables, que ne se mettant pas
 Relig. „ en peine de la santé du corps, ils aiment
 eb. 53 „ mieux manger qu'estre rassasiez, & le re-
 „ pos du sommeil que de n'avoir ny envie,
 „ ny besoin de dormir : quoique la fin de ces
 „ plaisirs soit de n'avoir ny faim ny soif, &
 „ de ne souffrir aucune lassitude de corps.

Il n'est donc pas possible dans les principes de la Philosophie des saints Peres, que les plaisirs des sens nous rendent heureux.

Cela est encore plus évident selon la
 sienne.

fiennne propre. Car il enseigne en plusieurs CHAP. XXI.
 endroits que Dieu ne nous les a donnez que
 pour estre des preuves courtes de ce qui
 convient ou ne convient pas à nostre
 corps. C'est ce qu'il fait dire à la Sageſſe
 éternelle dans sa x. Medit. n. 15. " Tu as ce
 un corps , ton ame y est unic , & même ce
 elle en dépend depuis le peché. Tu aimes ce
 ce corps , tu veux & tu dois le conserver. ce
 Tu dois donc travailler à la recherche de ce
 deux sortes de biens, de celuy de ton corps, ce
 & du tien. CAR LE BIEN DE TON ce
 CORPS N'EST PAS TON PROPRE BIEN : ce
 & tu dois avoir deux marques differentes ce
 pour discernér ces deux sortes de biens. ce
 L'ordre veut que le bien de l'esprit soit ai- ce
 mé par raison, & le BIEN DU CORPS PAR ce
 L'INSTINCT DU PLAISIR : que le bien ce
 de l'esprit soit recherché avec application, ce
 & le bien du corps discerné sans peine. ce
 Car enfin il n'est pas juste que ton esprit ce
 soit sans cesse detourné de son vray bien , ce
 pour comparer les rapports que les corps ce
 qui t'environnent ont avec celuy que tu ce
 animes. L'ordre veut donc que tu sois ce
 averty , par la preuve courte & incontestable ce
 du sentiment , de ce que tu dois FAIRE ce
 POUR CONSERVER TA VIE. ,, On ne ce
 peut enseigner plus clairement ny en plus
 de manieres que les plaisirs du corps ne
 S 6 font

CHAP. font pas nostre vray bien, & que Dieu
 XXI. ne nous les a pas donnez pour estre nostre
 fin, sans quoy il est absurde de s'imaginer
 qu'ils nous puissent rendre heureux. Car
 il reconnoist que l'intention de Dieu a
 esté qu'ils nous fussent seulement un
 moyen pour la recherche des biens du corps;
 qui ne sont pas même nostre *vray bien*.

Rien n'est donc plus étrange, que de
 pretendre après cela que nostre bonheur
 consiste en ce qui non seulement n'est pas
 nostre propre bien, mais qui n'est donné
 à nostre ame que pour luy estre un moyen
 de discerner plus facilement ce qui est pro-
 pre à la conservation du corps auquel elle
 est unie.

On peut abreger cette même preuve en
 la proposant d'une autre maniere. Celuy
 qui ne se croit heureux que par aveugle-
 ment, & par égarement d'esprit, n'est
 point vraiment heureux, & c'est le tromper
 que de l'entretenir dans cette opinion en
 luy faisant croire qu'il est heureux.

Or ce qui fait croire à un homme qu'il
 est heureux en jouissant des plaisirs des sens,
 c'est que par des aveuglemens, & des éga-
 remens d'esprit manifestes, il prend d'une
 part les moyens pour la fin, c'est à dire, ce
 qui luy est donné pour connoistre plus fa-
 cilement le bien de son corps pour le bien
 de

de son corps ; & que de l'autre , il s'abuse encore en prenant pour son propre bien, ce que sa premiere erreur ne luy devoit faire prendre au plus que pour le bien de son corps. CHAP.
XXI.

Il est donc faux que celuy qui jouit des plaisirs des sens soit heureux pendant qu'il en jouit ; & c'est le tromper d'une maniere fort dangereuse que de l'entretenir dans cette opinion , en luy faisant croire , que tout plaisir des sens rend heureux celuy qui en jouit , & d'autant plus heureux que le plaisir est plus grand.

On peut encore tourner cette preuve d'une maniere qui fera voir , combien ce sentiment ou ce langage est contraire à la doctrine de l'Eglise.

Rien ne nous peut rendre heureux que ce qui est desirable pour soy-même : *Quod est propter se expetendum*. C'est ce qui a esté avoué par tous les Philosophes.

Donc si le plaisir rend heureux (je parle des plaisirs des sens) il faut qu'il soit desirable par luy-même, & que par consequent il soit permis de rechercher la volupté pour la volupté.

Or rechercher la volupté pour la volupté est ce qui est appellé par S. Augustin *libido sentiendi* , & par l'Apostre S. Jean *concupiscentia carnis* , la concupiscence de la chair. Donc

Donc s'il est permis de rechercher la volupté pour la volupté, la concupiscence de la chair, *libido sentiendi*, n'est point mauvaise, & n'est point en nous un effet de péché.

Or c'est ce qu'on ne sçauroit soutenir sans ruiner une des principales preuves du péché originel, & se jeter dans le party des Pelagiens à qui S. Augustin soutenant contre eux la cause de l'Eglise, reproche par tout qu'ils estoient les défenseurs de la concupiscence, *defensores libidinis*.

Nous pouvons ajouter à toutes ces preuves, que ces plaisirs qu'il prétend qui nous rendent heureux pendant que nous en jouissons, sont les plaisirs prévenans; tels que sont ceux que nous sentons en *mangeant des confitures ou des perdrix* (ce sont ses exemples) & qu'il dit nous estre donnez pour estre de courtes preuves de ce qui convient à nostre corps. Or y a-t-il rien de moins convenable à la dignité de l'homme fait à l'image de Dieu, que de mettre son bonheur dans des modifications de son ame qui ne dependent ny de sa raison, ny de sa liberté & qui se forment en elle à l'occasion de quelque changement qui arrive dans son corps, soit qu'elle le veuille ou qu'elle ne le veuille pas? Tous les Philosophes jusques à Mr. Descartes ont crû qu'il y en avoit

avoit de semblables dans les bêtes, & néanmoins je ne sçache pas qu'il y en ait eu qui aient crû qu'elles fussent heureuses, quoi qu'ils auroient dû penser qu'elles l'estoient plus que les hommes, puis qu'ils se les representoient comme entierement absorbées dans ces plaisirs.

Il est vray que les Epicuriens n'ont pas rougi de mettre le bonheur de l'homme dans ces voluptez, mais tous ceux dont la Morale a esté moins corrompue se sont élevez contre cette basse Philosophie, & ont trouvé si indigne que la volupté du corps eust aucune part dans ce qui peut rendre l'homme heureux, qu'ils n'ont pas mesme souffert qu'on luy en donnast en la joignant à l'honnesteté. *Conjunctio De ff. voluptatis cum honestate*, dit Cicéron, *id nib. lib. ipsum honestum quod amplecti vult efficit turpe.* 5. *Ad eam enim rem referre qua agas, quæ versetur in levissima parte natura, obscurantis est omnem splendorem honestatis, ne dicam inquinantis.*

Ils ont donc crû qu'il estoit de la dignité de l'homme de ne chercher son bonheur, que dans ce qui fait l'excellence de sa nature, c'est à dire dans sa raison & dans sa volonté. Et c'est d'où ils ont conclu, que ce qui nous pourroit rendre heureux devoit estre en nostre puissance, & ne point de-

dependre de la fortune : en quoy ils approchoient de la verité , & avoient raison en partie en entendant par ce qui est en nostre puissance, comme fait S. Augustin, *quod cum volumus adest , & quod non adest nisi velimus* : CE qui est quand nous le voulons, & ce qui ne peut estre si nous ne le voulons. Car quoique nous ne puissions aimer Dieu , en quoy consiste nostre bonheur , s'il ne forme en nous cet amour , neanmoins comme c'est en nous faisant vouloir , & vouloir tres-librement , il ne laisse pas d'estre vray que nostre bonheur est en nostre puissance , selon la définition que S. Augustin a donnée à ces termes , & que l'on ne puisse dire en un tres-bon sens , comme ce mesme Pere le dit souvent , que nous sommes heureux quand nous le voulons.

Or c'est ce qui ne se peut dire de ces plaisirs prévenans que l'on voudroit qui nous rendissent heureux. Car on pourroit avoir une tres-pleine & tres-ardente volonté d'en jouir sans qu'on en jouist effectivement , & on pourroit au contraire estre forcé de les ressentir quoiqu'on ne le voulust pas. Qu'y a-t'il donc de plus absurde en parlant du bonheur en Philosophe & non pas comme le peuple , que de prétendre qu'un homme puisse estre heureux sans le vouloir estre.

Enfin .

Enfin l'Auteur a bien vû , que si les plaisirs nous rendent heureux , c'est une suite qu'ils nous doivent rendre d'autant plus heureux qu'ils sont plus grands : & il n'a pas manqué aussi de le dire dans la VI. Medit. n. 2. *Tout plaisir , dit-il , rend actuellement heureux ceux qui en jouissent , & il les rend d'autant plus heureux qu'il est plus grand.* Cependant il prétend ailleurs que ces plaisirs peuvent estre si grands qu'ils nous ôtent l'usage de nostre liberté , & il est bien certain que pendant que nostre ame en est occupée , elle est incapable de ses plus nobles fonctions qui sont la contemplation de la verité , & le goust des biens spirituels. N'est-ce donc pas une chose honteuse de vouloir que nous soyons d'autant plus heureux que nous sommes plus déchus de la noblesse de nostre nature , & plus approchant de l'estat des bêtes , ou au moins de celui des enfans qui n'ont pas encore le libre usage de leur raison ?

C'est une des preuves dont se sont servi les adversaires d'Epicure pour combattre son opinion brutale de la volupté. Elle doit estre bien plus forte contre des Chrestiens , qui doivent bien mieux connoître que des payens quelle est l'excellence de l'homme , & quel est le bien proportionné à cette excellence dont la jouissance le peut rendre heureux.

C'est

CHAP.

XXI.

C'est pourquoy aussi cette proposition : *On est heureux quand on jouit des plaisirs des sens*, me paroît si capable de blesser les oreilles Chrestiennes, que j'ay de la peine à comprendre qu'un homme d'esprit & de piété l'ait avancée tant de fois dans des livres publics, sans avoir témoigné aucune apprehension qu'on n'en fust choqué. Je sçay bien au moins que S. Augustin ne l'auroit pû souffrir, & qu'il l'auroit rejeté comme une erreur tout à fait payenne.

On en jugera parce qu'il dit dans le Sermon 13. sur les paroles de l'Apôtre ch. 7.

» Il y a eu des Philosophes qui ont crû qu'il
 » n'y avoit point d'autre bonheur que de vi-
 » vre selon la chair, c'est à dire, que le sou-
 » verain bien consistoit à jouir des plaisirs du
 » corps. Ce sont les Epicuriens. Il y en a
 » eu d'autres pleins d'orgueil, qui pour s'é-
 » loigner de la chair, & mettre dans leur
 » ame ce qui les devoit rendre heureux, ont
 » établi le souverain bien dans leur vertu.
 » Ce sont les Stoïciens. Les premiers ont
 » vécu selon la chair, les seconds selon leur
 » ame; niles uns ni les autres n'ont vécu
 » selon Dieu. Il est dit dans les Actes que ces
 » deux sortes de Philosophes confererent
 » avec S. Paul. L'Epicurien disoit: Mon bon-
 » heur est de jouir de ma chair. Le Stoïcien:
 » mon

Mon bonheur est de jouir de mon ame. "CHAP.
L'Apostre disoit : *Mon bonheur est de me te-* "XXI.
nir uni à Dieu. L'Epicurien disoit : celui "
qui jouit des plaisirs de la chair est heureux. "
Non, disoit le Stoïcien, c'est celui qui "
jouit de la vertu de son ame. Et l'Apostre "
disoit : *Heureux est celui qui met son espe-* "
rance au nom du Seigneur. L'Epicurien est "
dans l'erreur. Car il est faux que celui qui "
jouit des plaisirs de la chair soit heureux. Le "
Stoïcien se trompe aussi. Car il est tres "
faux que celui-là soit heureux qui jouit de "
la vertu de son ame. Il n'y a donc d'heureux "
que celui qui met son esperance au nom du Sei- "
gneur. Et parce que le sentiment des deux "
premiers n'est que mensonge & fausseté, "
il est dit de ce veritablement heureux, qu'il "
ne s'est point arresté à ces vaines imagina- "
tions & à ces folies trompeuses. *Beatus vir* "ps. 39.
cujus est nomen Domini spes ejus, & non re- "
spexit in vanitates, & insanas falsas. "

Enfin les Poetes mêmes payens n'ont pas eu une si basse idée du bonheur de l'homme, que de le mettre dans la jouissance des plaisirs des sens, quoique la corruption de la nature ne les portast que trop à les rechercher. On en peut juger par ces vers d'Horace.

*Non possidentem multa vocaveris
Rectè beatum : rectius occupat*

Nomen

*Nomen beati , qui Deorum ,
Muneribus sapienter uti ,
Duramque callet pauperiem pati ,
Pejusque letho flagitium timet :
Non ille pro caris amicis ,
Pro patria timidus perire.*

C H A P I T R E XXII.

Suite de l'examen de cette 1. Proposition touchant les plaisirs des sens. Diverses raisons qui ont empêché qu'on ne l'ait expliquée d'une maniere plus favorable & moins choquante , comme on l'auroit bien voulu.

JE prévoiy qu'on me pourra dire , qu'il est vray que si dans cette proposition de l'Auteur de la Recherche de la Verité , On est heureux quand on jouit des plaisirs des sens , on prend estre heureux , pour estre vraiment heureux , & non seulement dans l'opinion de celuy qui jouit de ces plaisirs , on ne voit pas qu'elle fust differente de celle que saint Augustin traite si durement , *Beatus est cujus est in fructu voluptas carnis ejus*. Mais comme il n'y a pas d'apparence qu'un homme de pieté , & qui d'ailleurs recommande si fort la mortification des sens , ait voulu autoriser cette proposition Epicurienne , l'équité nous doit porter à donner

ner une autre interpretation à ses paroles, & à croire qu'il a voulu dire seulement, que celuy qui jouit des plaisirs des sens est heureux en ce qu'il croit l'estre, & non pas qu'il le soit véritablement.

Je voudrois de tout mon cœur, qu'on pût prendre en ce sens tout ce que j'ay rapporté de l'Auteur sur ce sujet. Mais voicy ce qui m'a empêché d'y donner cette explication.

S'il n'avoit voulu dire autre chose par ces paroles, *le plaisir rend heureux celuy qui en jouit,*

D'où vient en premier lieu qu'il prend sur cela les Stoïciens à partie, qui certainement n'ont jamais douté que les Epicuriens qui mettoient leur bonheur dans la volupté, ne se crussent heureux tandis qu'ils en jouissoient, mais qui ont seulement nié qu'ils le fussent véritablement.

D'où vient en second lieu, qu'il ne trouve pas bon que l'on dise à des Chrétiens, *que les plaisirs sensibles ne rendent pas plus heureux ceux qui en jouissent ?* Car s'ils ne les rendent plus heureux que dans leur opinion, & qu'il n'en soit rien dans la vérité : pourquoy ne voudroit-il pas qu'on les détrompât de cette fausse opinion, & qu'on leur apprît que le bonheur que ces plaisirs donnent, n'est qu'imaginaire & non véritable ? D'où

CHAP.

XXII.

Recher.

de la

Verité.

p. 587.

O'ail-

leurs.

D'où vient en troisième lieu, qu'il a eu grand soin de nous enseigner que les corps ne peuvent estre les biens de l'esprit; que les honneurs & les richesses ne sont point nos veritables biens; & que si l'Ecriture les appelle souvent du nom de *biens*, ce n'est que pour s'accommoder au langage ordinaire des hommes? D'où vient que luy-même appelle presque toujours les biens sensibles de faux biens, & que s'il les appelle quelquefois simplement *des biens*, c'est après nous avoir avertis, qu'il ne le fait qu'en parlant comme le peuple? Pourquoi donc n'auroit-il pas eu le même soin de nous avertir, que quand il dit, *que l'on est heureux en jouissant des plaisirs sensibles*, il n'entend pas cela d'un veritable bonheur, mais seulement d'un bonheur apparent, & qui dans le fond n'est point un veritable bonheur?

Medit.

n. 5.

D'où vient en quatrième lieu, qu'il dit si absolument, *Que si du pain, des constitures, des perdrix estoient la cause veritable du plaisir que l'on ressent en les mangeant, on les devroit aimer comme de vrais biens, parce que* LE PLAISIR ACTUEL RENDANT ACTUELLEMENT HEUREUX, *il les faudroit regarder comme les veritables causes de nostre bonheur?*

Cela ne suppose-t'il pas qu'il a considéré ce bonheur, non comme étant seulement dans

dans l'opinion de celuy qui jouit de ce plaisir ; mais comme tres-réel & tres-veritable ? Car auroit-il pu croire que ce fust une conséquence juste : *Des perdrix & des confitures me causent un plaisir qui ne me rend heureux qu'en imagination. Donc je les dois aimer comme de vrais biens ?* Ne seroit-il pas plus juste de dire : *Je ne les dois regarder que comme des faux biens , puisqu'ils ne me causent qu'une félicité trompeuse ?*

Enfin s'il n'avoit voulu parler d'un bonheur qui ne subsistât que dans l'esprit de celuy qui se croit heureux , & qui n'est pas tel dans la vérité , ce seroit en vain qu'il auroit borné cela aux plaisirs des sens , parce qu'il n'y a rien en cela qui ne soit commun à tout ce que nous aimons avec passion , & que nous prenons pour nostre fin & pour nostre vrai bien. Car recherchant pour estre heureux tout ce que nous aimons de la sorte , nous devenons actuellement heureux quand nous le possédons , si c'est estre heureux que de croire l'estre. Ainsi les ragoûts d'une bonne table ne rendent pas un parasite plus heureux , qu'un gain de mille pistolles rend heureux un marchand avare , ou un homme passionné pour le jeu. Il en est de même d'un ambitieux qui parvient à une grande charge qu'il a long temps recherchée ; d'un grand
Capi-

Capitaine qui par son habileté & par son courage gagne une bataille qui luy acquiert beaucoup de gloire ; un vindicatif qui se vange de son ennemy , d'où vient que l'on a dit il y a long temps , qu'il n'y a rien de plus doux que la vengeance ; & même d'un fourbe qui voit réussir quelque infigne tromperie dont il tire beaucoup d'avantage. Et pour comprendre tout en un seul mot, il n'auroit eu qu'à dire généralement , comme faisoient autrefois des gens d'esprit au rapport de Cicéron , *que celuy-là est heureux qui a ce qu'il veut , ou qui vit comme il luy plaist.*

C'est dans un passage de son Hortensius pour la défense de la Philosophie , que S. Augustin nous a conservé. Mais il est bon de voir à quelle occasion ce Saint le rapporte , parce que cela servira à l'usage que j'en veux faire. Il s'estoit retiré aux champs avec sa Mere & 5. ou 6. de ses amis. Le jour de sa naissance il eut un entretien avec eux touchant la vie heureuse , qui ayant esté écrit , a fait le livre *de vita beata* “ Il leur demanda dans-cét entretien “ s'ils croyoient que celuy-là fût heureux qui “ n'a pas ce qu'il veut : tous répondirent que “ non. Mais quiconque , ajouta-t'il , a tout “ ce qu'il veut est-il heureux ? A quoy sainte “ Monique sa Mere répondit aussi-tost : S'il
ne

ne veut rien que de bon , & qu'il l'ait , il ^{CH.}
 est heureux , mais s'il veut quelque chose ^{XXII}
 de mauvais , quoiqu'il l'ait , il est misera-
 ble. Voilà , ma Mere , (reprit S. Augu-
 stin avec un souris qui marquoit sa joye)
 le plus haut point de la Philosophie. Il ne
 vous manquoit que des paroles pour vous
 exprimer comme a fait Ciceron , dont
 voicy les termes. Il y a des gens d'esprit
 qui ne sont pas Philosophes , mais qui ne
 laissent pas de faire valoir leurs pensées ,
 qui soutiennent , que tous ceux qui vivent
 comme ils veulent sont heureux. Cela
 n'est pas vray. Car quand on veut ce qui
 est contre la regle du devoir on est en cela
 même tres-miserable. Et ce n'est pas une
 si grande misere de n'obtenir pas ce que
 l'on voudroit , que de le vouloir obtenir
 quand nous ne devons pas le vouloir : y
 ayant plus de mal dans ce dereglement de
 la volonté , qu'il n'y a de bien dans tout
 ce que la fortune nous peut donner. *Ecce
 autem quidam non Philosophi quidem , prompti
 tamen ad disputandum , omnes aiunt esse bea-
 tos qui vivant ut ipsi velint. Falsum id quidem.
 Velle enim quod non deceat idem ipsum mi-
 ferrimum : Nec tam miserum est non adipisci
 quod velis , quàm adipisci velle quod non oporteat.
 Plus enim mali pravitas voluntatis affert
 quam fortuna cuiquam boni.* Ce qui parut si

T

beau

CH. „beau à ma Mere, ajoute S. Augustin,
 XXII. „qu'elle ne put s'empêcher de témoigner
 „par ses exclamations qu'elle en estoit aussi
 „touchée, que l'auroit esté le plus grand
 „homme.

J'ay cru devoir rapporter tout cet endroit de S. Augustin qui nous a conservé cet excellent passage de Cicéron, parce que nous y apprenons deux choses importantes pour nostre sujet.

La 1. que depuis la corruption de nostre nature, qui a fait que nous rapportons tout à nous-mêmes, nous sommes portez naturellement à croire que nostre bonheur consiste à vivre comme il nous plaist, & à avoir ce que nous voulons; & que comme nous sommes accoutumés depuis l'enfance à aimer la douceur des plaisirs des sens, ce n'est qu'une suite & une partie de cette inclination generale qui fait aussi qu'on se croit heureux en jouissant de ces plaisirs.

La 2. Que cette pensée toute fausse qu'elle est, ne s'est donné entrée dans l'esprit de bien des gens que par un ombre de vrai-semblance qui les trompe. C'est qu'il est vray que l'on ne sçauroit estre heureux si l'on n'est content. Mais il ne s'ensuit pas que quiconque est content soit heureux, puisqu'estre content de ce qui ne devoit pas

pas

pas nous contenter, n'est qu'une fausse félicité & une véritable misère. Cependant parce qu'il est naturel de se trouver content quand on possède ce qu'on aime & à quoy nostre cœur est attaché, c'est sur cette fausse maxime : *Il est content : donc il est heureux*, que sont fondées toutes ces imaginations d'estre heureux dont se flattent les hommes qui possèdent ce qu'ils aiment, quoiqu'ils n'aiment pas ce qu'ils devroient aimer.

Ainsi on peut regarder comme une suite particulière de cette illusion générale la proposition que nous examinons icy, *Que les plaisirs des sens rendent heureux ceux qui en jouissent*. Car comme les hommes depuis le péché ont une pente naturelle à aimer ces plaisirs, ils sont contents quand ils en jouissent, & se croyant heureux quand ils sont contents, ils sont heureux dans leur opinion, mais de la même manière que l'est un avare qui trouve un trésor, ou une mère qui voit son fils qu'elle aime uniquement, arrivé à une grande fortune.

Comme donc il n'y auroit rien en cela qui fust particulier aux plaisirs des sens, l'Auteur du Système n'auroit pas dit & redit tant de fois, que *c'est le propre du plaisir de nous rendre heureux*, s'il ne l'avoit enten-

436 *Reflexions sur le nouveau Système*
du d'un bonheur réel , & non seulement
d'un bonheur d'opinion.

Voilà les principales raisons qui m'ont
empêché d'interpréter aussi favorablement
que je l'aurois bien voulu ce qu'il a dit du
plaisir. Et néanmoins , s'il veut se decla-
rer ouvertement pour ce sens qui rendroit
sa doctrine plus supportable , je suis prest
de l'en croire , & de reconnoître qu'il a
seulement mal parlé , mais qu'il n'a pas
mal pensé , tant à l'égard de cette premiere
proposition , qu'à l'égard des 4. autres
qui me restent à examiner.

C H A P I T R E XXIII.

*Examen de la 2. 3. & 4. Proposition tou-
chant les plaisirs des sens.*

De la seconde.

LA seconde de ces Propositions est :
*Que ces plaisirs rendent heureux, mais que
ce n'est pas solidement.*

Ce n'est que dans les Meditations qui
est son dernier ouvrage , qu'il a apporté
cette modification. Mais je ne sçay si l'on
trouvera que ce défaut de *solidité* dans le
bonheur qu'il veut que ces plaisirs causent,
est prouvé bien solidement.

Medit.

10. n. 2.

Tout plaisir, dit-il, rend heureux ceux qui

en

en jouissent dans le moment qu'ils en jouissent, il les rend d'autant plus heureux qu'il est plus grand. Mais il ne les rend solidement heureux que lorsqu'il est joint à la joie, laquelle seule rend l'esprit content.

Que fait cela pour empêcher que les plaisirs ne rendent solidement heureux, s'ils rendent heureux? Car y a-t'il rien de plus commun que de trouver ces plaisirs joints à la joie sur tout dans les vitieux & dans les intemperans? Il ne faut que voir quelle joie témoigne dans Terence un jeune débauché pour estre venu à bout de satisfaire sa passion, & de quelle sorte il en paroist content. Rien n'empêchoit donc qu'il ne fust non seulement heureux, mais solidement heureux. Est-ce qu'il faudra renvoyer des Chrétiens à l'école des Payens, pour apprendre d'eux, que plus on ressent de joie dans ces rencontres, & plus on se croit heureux & content, plus on est malheureux? *Quid elatus ille levitate* (dit Cicéron) *inanique latitia, & exultans & temerè gestiens, nonne tantò inferior, quantò sibi videtur beatior?* *Tuse. lib. 5.*

Mais il y a, dit l'Auteur, deux sortes de joie: l'une qui ne prévient pas la raison, & l'autre qui la prévient, & ce n'est que la première qui rend solidement heureux.

Je n'entens rien à cela. Car je sçay bien qu'il enseigne en d'autres endroits, qu'il y

a cette difference entre le plaisir & la joie , que le plaisir prévient la connoissance , & que la joie la suppose. Et ainsi je ne voy pas que , selon luy , il puisse y avoir de joie qui prévienne la raison , c'est à dire la connoissance ; ny par consequent qu'il puisse tenir à cela que la joie des intemperans estant jointe aux plaisirs dont ils jouissent , ou dont ils viennent de jouir , ne les puisse rendre solidement heureux.

- n. 6. Il est vray aussi qu'il n'en demeure pas
 „ là , mais il ajoute : “ Il y a une joie qui
 „ est de même nature que le plaisir prévenant
 „ qu'elle suppose. Elle est entierement sen-
 „ sible , & nullement raisonnable. Elle rend
 „ heureux dès le moment qu'elle touche l'a-
 „ me , aussi bien que le plaisir prévenant :
 „ mais elle ne rend pas solidement heureux ,
 „ parce qu'elle ne peut pas **CONTENTER UN**
 „ esprit raisonnable , qui voulant estre soli-
 „ dement heureux , ne peut trouver de bon-
 „ heur , que dans la possession des vrais biens.

Rien n'est plus vray que ces dernieres paroles , mais rien n'est aussi plus mal à propos. Car il ne s'agit point des *esprits raisonnables* , qui n'ont garde de se croire solidement heureux en jouissant des plaisirs des sens , puisque *ne pouvant trouver de bonheur* ; comme il l'avoue , que *dans la possession des vrais biens* , ils n'en trouvent point

point dans ces plaisirs. Comment donc voudroit-on qu'ils trouvassent un solide bonheur ou ils ne trouvent point de bonheur ? mais ce n'est pas ce qu'il avoit à prouver. Il avoit à faire voir, que ceux qui mettent tout leur bonheur à jouir des plaisirs des sens, & en font leur Dieu, comme dit S. Paul, *quorum Deus venter est*, quoiqu'il ne se puisse pas faire qu'ils ne ressentent une fort grande joie en jouissant de ces plaisirs, parce que cette joie accompagne nécessairement la jouissance de ce qu'on aime avec passion, ces plaisirs néanmoins & cette joie ne les rendent point solidement heureux.

La raison qu'il en avoit donnée auparavant est, *que comme l'esprit ne voit point clairement que ces objets sensibles soient de vrais biens, quoiqu'ils soient en quelque maniere heureux par la jouissance de ces plaisirs, ils ne sont nullement contents, & s'ils ne sont point contents, tu vois bien qu'ils ne peuvent estre solidement heureux.*

Il ne leur manqueroit donc que d'estre contents pour estre solidement heureux. Or à qui persuadera-t'on que cette considération metaphysique, qui n'est jamais venue dans l'esprit de ces débauchez, *que l'esprit ne voit point clairement que les objets sensibles soient de vrais biens*, soit une bonne raison

pour empêcher qu'ils ne soient *contens*, en jouissant de ce qu'ils aiment comme leur souverain bonheur, & dont ils font leur Dieu, comme je l'ay déjà dit. Je ne voy en tout cela que des contradictions manifestes. Si les plaisirs des sens ne peuvent rendre *contens*, ils ne peuvent rendre heureux. La conséquence est certaine. Car on peut estre content sans estre heureux, quand on met son contentement où on ne devroit pas le mettre : mais on ne peut estre heureux sans estre content pour autant de temps qu'on est heureux. Lors donc qu'on suppose que des gens sont heureux en jouissant des plaisirs des sens, ce ne sera pas pour n'estre pas *contens* qu'ils ne seront pas solidement heureux. Mais la vraie raison pourquoy ils ne sont pas solidement heureux, est que tout *contens* qu'ils soient, & tout heureux qu'ils se croient, ils en sont d'autant plus misérables, qu'ils croient trouver leur bonheur dans la possession de ces faux biens.

- n. 6. Voions si ce qui suit sera plus fort.
 „ Tout homme quelque déréglé qu'on
 „ le suppose, pourvu néanmoins que la rai-
 „ son ne soit pas tout à fait éteinte en luy,
 „ sçait du moins d'une manière extreme-
 „ ment confuse & obscure, d'un costé que
 „ Dieu est juste, qu'il veut l'ordre, qu'il ne
 peut

peut recompenser le desordre ; & de l'autre , que les corps sont indignes d'amour ; qu'ils ne peuvent estre le bien des esprits , & qu'ainsi Dieu ne peut rendre heureux ceux qui les aiment. On ne peut donc aimer les corps sans avoir quelque sentiment confus de sa bassesse & de ses desordres , & même sans apprehender la vengeance d'un Dieu jaloux. „

Voilà une proposition bien generale & bien évidemment fausse dans sa generalité. Mais avant que d'en faire voir la fausseté par quelques exemples , je voudrois bien qu'on me dist , ce qu'on entend par *sçavoir d'une maniere extremement confuse & obscure que Dieu ne peut recompenser les desordres , & que les corps sont indignes d'amour.* Car si on entend par là une maniere de sçavoir ces choses si *extremement confuse & obscure* , qu'on ne s'apperçoive point qu'on les sçache quand on jouit des plaisirs des sens , je ne voy pas de quel usage pourroit estre cette science , & comment on en pourroit conclure , qu'on ne peut aimer les corps sans avoir quelque sentiment confus de sa bassesse , & de ses desordres , & sans apprehender la vengeance d'un Dieu jaloux : si ce n'est qu'on l'entende encore d'un sentiment si confus qu'on ne s'en apperçoive pas davantage que de la science. Mais on

CHAP. voit assez que ce seroit se' mocquer du
 XXIII monde que de n'entendre que cela.

Ainsi laissant là ce que ces mots de *science obscure*, & de *sentiment confus* pourroient enfermer de mysteres inintelligibles, j'admire comment on s'est pû imaginer, ou que les Epicuriens n'estoient pas des hommes, ou qu'ils ne goustoient jamais les plaisirs des sens, *sans avoir quelque sentiment confus de leur bassesse & de leurs desordres, & même sans apprehender la vengeance d'un Dieu jaloux*, eux qui estant tres-fortement attachez à tous leurs dogmes (car c'estoit un de leurs caractères) estoient d'une part entierement persuadez qu'il n'y avoit de bonheur qu'à jouir de la volupté, & qui de l'autre mettoient leur gloire à avoir delivré les hommes de la crainte des Dieux; parce qu'ils ne reconnoissoient que des Dieux en forme humaine, qui ne se mesloient de rien, & ne faisoient ny bien ny mal à personne, mais se rejouissoient seulement de leur sagesse & de leur vertu. *Non metuimus Deos* (disoit l'un de ces Philosophes dans Cicéron) *quos intelligimus nec sibi fingere ullam molestiam, nec alteri querere*. On pourroit apporter une infinité d'autres exemples semblables qui font voir que si les plaisirs des sens rendoient heureux, & qu'il ne tinst pour estre soli-

De na-
 aura
 Deor.
 lib. 1.

solidement heureux quand on en jouit, CHAP. XXIII.
 que de ne point avoir de ces *sentimens con-*
fus de sa bassesse & de ses desordres, ny de
crainte de la vengeance d'un Dieu jaloux,
 il y a bien des gens, qui n'auroient point
 manqué d'estre non seulement heureux;
 mais solidement heureux dans la jouissan-
 ce de ces plaisirs.

Il en est de même de ce qu'il fait dire à *"n. 9.*
 son disciple de la Sagesse éternelle. " Je "
 comprends clairement, mon unique Mai- "
 stre, ou plustost je suis convaincu par le "
 sentiment interieur que j'ay de moy-mê- "
 me, que c'est le plaisir qui rend heureux "
 & qu'il ne peut rendre solidement heureux "
 celui qui en jouit, s'il n'est accompagné "
 de cette espee de joye qui ne previent "
 point la raison. Et de-là je reconnois qu'il "
 n'est pas possible d'estre solidement heu- "
 reux par la jouissance des plaisirs sensibles "
 que la raison ne goûte & n'approuve pas. "
 Car quelle que soit la joie qui accompagne "
 la jouissance de ces plaisirs, bien loin que "
 la raison la favorise, qu'elle excite au con- "
 traire dans le fond du cœur la tristesse son "
 ennemie qui trouble les plaisirs les plus
 doux, & les plus sensibles. „

Cela seroit beau si cela estoit toujourn
 vray : car si cela n'est vray que quelque-
 fois, & que tres-souvent il ne soit pas vray,

tout ce qu'on pourra conclure est qu'on n'est pas toujours *solidement heureux* en jouissant des plaisirs sensibles , mais que rien n'empêche que la jouissance de ces plaisirs ne rende souvent *solidement heureux* si elle rend heureux. Or à qui fera-t-on croire , que les Iroquois & tous les autres sauvages du Canada qui aiment passionnement l'eau-de-vie , n'en boivent jamais que la joie qui accompagne le plaisir qu'il ressentent en la beuvant , ne soit troublée par la tristesse son ennemie que la raison ne manque point d'exciter dans le fond de leur cœur ? Ce sont de belles visions ; mais ce ne sont que des visions , & toute la terre est pleine de gens qui sont convaincus du contraire par le sentiment intérieur qu'ils ont d'eux-mêmes. Seroit-ce donc qu'il ne faut que s'imaginer avoir bien consulté la vérité éternelle pour se persuader , que l'on comprend clairement , ce que tout le reste des hommes comprend clairement n'estre pas *vray* ?

Mais je ne sçay que dire de ces paroles : *Je reconnois qu'il n'est pas possible d'estre solidement heureux par la jouissance des plaisirs sensibles que la raison ne goust & n'approuve pas.* Car il semble que cela fait entendre que la jouissance des plaisirs sensibles que la raison ne désapprouve pas , nous peut

peut rendre solidement heureux. Desorte qu'il faudroit dire trois choses de ces plaisirs selon l'Autent du Systême. La 1. que tout plaisir generalement rend heureux. La 2. que ceux que la raison approuve, c'est à dire les plaisirs legitimes ne rendent pas seulement heureux, mais solidement heureux. La 3. que les plaisirs illegitimes que la raison n'approuve pas, rendent heureux seulement, mais non solidement heureux. Mais je ne sçauois croire que ce soit là son sentiment au regard des plaisirs legitimes; tant il me paroist indigne d'un Chrétien. Et ainsi il vaut mieux passer à la 3. proposition.

De la 3. proposition touchant les plaisirs des sens.

La 3. proposition est : *Qu'il faut fuir les plaisirs des sens, quoiqu'ils nous rendent heureux.*

RIEN n'est plus saint & plus conforme à l'Evangile que la 1. partie de cette proposition, *Qu'il faut fuir les plaisirs des sens*, & il n'y a point de livre de pieté où on ne la trouve. Mais je doute fort qu'il y en ait où l'on trouve la seconde, *quoiqu'ils nous rendent heureux.* Ce n'est point là le langage du Calvaire. Et on peut dire que parler de

de cette sorte , c'est détruire d'une main ce qu'on avoit basti de l'autre. Car rien ne nous peut rendre vraiment heureux que ce qui est nostre vray bien : & nous devons rechercher ce qui est nostre vrai bien, & non pas le fuir. Et ainsi de ce que l'Evangile & tous les écrits des Apostres nous recommandent par tout de fuir ces plaisirs autant qu'il nous est possible , c'est une preuve certaine que Dieu ne veut point que nous les regardions comme rendant heureux d'un veritable bonheur ceux qui en jouissent.

C'est en vain au contraire que l'Auteur fait tant d'effort pour porter les Chrestiens à se priver des plaisirs des sens. Ces exhortations sont fort Chrétiennes : mais il ne pouvoit mettre un plus grand obstacle à les pratiquer que de leur remplir l'esprit de cette nouvelle maxime , *Que ces plaisirs ne manquent jamais de rendre heureux ceux qui en jouissent , & d'autant plus heureux qu'ils sont plus grands.* Il avoue luy-même que nous voulons invinciblement estre heureux. Que peut donc faire un homme à qui on a persuadé qu'on est heureux quand on jouit de ces plaisirs , sinon de conclure , que Dieu nous a donc donné une inclination invincible à la recherche des voluptez sensibles ? On n'a pas même besoin

besoin de raisonnement. C'est une pente naturelle ; on ne manque point de la suivre. L'erreur de l'esprit entraîne le cœur : & on ne peut guères corriger le cœur qu'on n'ait auparavant corrigé l'esprit.

CHAP.
XXIII.

Un Auteur de ce temps a fait voir qu'une des plus grandes sources de la corruption des mœurs des hommes sont les fausses idées dont ils se remplissent l'esprit dès leur enfance. Ils sont ambitieux , parce qu'ils ont toujours entendu louer ceux qui sont fortune. Ils sont vindicatifs , parce qu'ils ont souvent ouy blâmer comme des personnes lâches ceux qui ne se vangent pas d'un affront qu'ils auroient reçu. Ils sont presque tous sujets à l'yvrognerie en de certains pays , parce qu'on y est accoutumé de regarder comme une qualité louable de sçavoir bien boire.

*Essai
de Mo-
rale.*

Mais , ce qui revient plus à nostre sujet , peut-on avoir un peu de zele pour le salut des ames qu'on ne deplore le mal que font dans l'esprit d'une infinité de personnes, les Romans , les Comedies , & les Opera. Ce n'est pas qu'on n'ait soin presentement de n'y rien mettre qui soit grossierement deshonneste , mais c'est qu'on s'y étudie à faire paroître l'amour comme la chose du monde la plus charmante & la plus douce. Il n'en faut pas davantage pour donner aux jeu-

jeu-

CHAP.
XXIII.Tusc.
lib. 4.

jeunes gens de l'un & de l'autre sexe une grande pente à cette malheureuse passion , ce qui fait souvent de si grandes plaies , qu'il faut une grace bien extraordinaire pour en guerir. Les Payens mêmes ont reconnu combien cela pouvoit causer de desordres dans les mœurs. Car Ciceron ayant rapporté le vers d'une Comedie où il estoit dit , que *l'amour est le plus grand des Dieux* , ce qui ne se dit que trop dans celles de ce temps-cy , il s'écrie avec raison : *O la belle reformatrice des mœurs que la Poësie , qui nous fait une divinité de l'amour , qui est la cause de tant de folies , & de dereglemens honteux. Mais il n'est pas étonnant de lire de telles choses dans une comedie , puis que nous n'en aurions aucune si nous n'approuvions ces desordres.* DE COMŒDIA loquor ; quæ si hac flagitia non probaremus , nulla esset omnino.

N'est-ce pas icy quelque chose de plus dangereux encore en une maniere ? Car ce n'est pas un Poëte ou un faiseur de Romans qui n'écrit que pour divertir le monde. C'est un Theologien qui pretend de ne nous rien dire que ce que luy a répondu la Verité éternelle, après l'avoir consultée, & qui nous propose comme une verité certaine qu'il en a apprise , que tous les plaisirs generalement , dont ceux de l'amour font partie , nous rendent heureux. La

cor-

corruption de la nature ne donne à l'homme que trop de penchant à en estre persuadé. Mais en voit-on bien les consequences? Et pense-t'on qu'il n'y ait autre chose à faire pour guerir un cœur qu'on auroit empoisonné par cette dangereuse maxime, que de luy dire, *qu'il se fera un grand merite de sacrifier son bonheur actuel à l'amour du vray bien?* Dieu le veuille, mais il n'y a gueres lieu de l'esperer, & le plus court certainement est de ne point laisser introduire parmi les Chrestiens un langage si peu Chrestien, & qui n'est capable que de fortifier & d'augmenter l'inclination qu'on n'a déjà que trop grande d'aimer les plaisirs en se les representant non seulement comme estant fort doux, mais comme estant nostre vray bien, puis qu'il n'y a que nostre vray bien qui nous puisse rendre heureux. *Vt quid vultis*, dit S. Augustin, *beati esse de infimis? Sola veritas facit beatos.*

En verité il n'y a pas d'apparence qu'on y réussisse par cette voie. Et le plus seur certainement est de ne pas dire, *qu'il faut fuir les plaisirs des sens*, quoi qu'ils nous rendent heureux, mais de dire au contraire, comme ont toujours fait jusques icy toutes les personnes de pieté après les saints Peres, qu'il faut mépriser des plaisirs qui ne peuvent

CHAP.
XXIII.In psal.
4. v. 8.

vent nous rendre heureux , parce que n'y ayant que les biens de l'esprit qui puissent estre nostre vray bien , ces plaisirs des sens qui n'ont rapport qu'à nostre corps ne le scauroient estre. *Nous ne devons aimer*, dit S. Augustin , *que les biens spirituels : nous devons user des autres pour la nécessité , & non pour en jouir & y mettre nostre joye. SOLA interiora diligenda sunt : cæteris ad necessitatem utendum , non ad gaudium perfruendum.*

De la 4. Proposition touchant les plaisirs.

La 4. Proposition est ; *Que nous devrions aimer les corps s'ils estoient les causes réelles des plaisirs sensibles , mais que nous ne les devons pas aimer , parce qu'ils n'en sont que les causes occasionnelles.*

ON NE peut , ce me semble , assez admirer le soin que prend l'Auteur de détourner les hommes d'aimer les corps , comme estant le plus grand desordre du monde , en même temps que d'une part il paroist supposer qu'on n'aime les corps que pour les plaisirs des sens , & qu'il ne fait de l'autre aucun scrupule de représenter ces plaisirs comme tres-aimables , puis qu'il pretend qu'ils rendent heureux tous ceux qui en jouissent.

Le

Le sujet de mon étonnement est que CHAP.
XXIII
si les hommes n'aiment ordinairement les corps que pour les plaisirs des sens , c'est l'amour des plaisirs qu'il faut combattre plutôt que l'amour des corps , puis qu'il est certain , que qui n'aime une chose que pour une autre , n'aimera plus la première dès qu'il cessera d'aimer la dernière.

Car , comme saint Augustin remarque souvent, il n'y a que deux sortes d'amours : l'amour de la fin, & l'amour des moyens. Il appelle le premier *dilectionem mansoriam* , parce que celui qui aime de cette sorte , demeure & se repose dans la chose aimée en l'aimant pour elle-même. Et il appelle le second *dilectionem transitoriam* ; parce que celui qui n'aime une chose que de cette sorte d'amour , ne se repose point en elle en l'aimant pour elle-même , mais ne fait que passer par cet objet pour arriver à celui qu'il aime pour luy-même. Il dit aussi que par le premier amour nous jouissons des choses auxquelles nous nous attachons en les aimant pour elles-mêmes : *Frui est amore alicui rei inharere propter se ipsam* : & que par le second nous en usons seulement : *Vti est id quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre*. Et c'est pourquoy ce premier amour qui est l'amour de la fin, à tant d'avantage sur le dernier , qu'on peut appeller

peller *un amour d'usage*, que ce dernier mérite à peine le nom d'amour, de sorte que quand l'Ecriture nous défend d'aimer le monde & tout ce qui est dans le monde, elle n'a voulu par là nous défendre que de l'aimer comme nostre fin, & non de l'aimer d'un amour d'usage.

Cela est nécessaire pour bien comprendre ce que l'on doit juger de l'amour des corps. Mais il faut de plus distinguer celui qui est joint à nostre âme, de tous les autres corps purement corps. Car pour le nostre, comme il fait une partie de nous-mêmes, & on peut dire la principale dans l'opinion des hommes charnels, il ne faut pas s'étonner si on le peut aimer pour soy-même par ce vitieux amour propre, que S. Paul & S. Augustin après luy nous représentent comme le principe de tous les vices. Mais pour les autres corps purement corps, si on n'a l'esprit entierement renversé on ne les sçauroit aimer que d'un amour d'usage en les rapportant ou à Dieu ou à soy-même.

Cela se comprendra mieux en l'appliquant à des fruits qu'on ne goûte point sans plaisir. Car c'est l'exemple dont l'Auteur se sert ordinairement pour expliquer sa pensée touchant les plaisirs des sens. Et ce sont ces corps qu'il dit qu'on ne peut
aimer

aimer sans desordre , & que neanmoins on
 devoit aimer s'ils estoient la cause réelle
 de ces plaisirs. Je dis donc que nul homme
 qui n'a pas l'esprit troublé n'aime ces fruits
 pour eux-mêmes , mais qu'on ne les aime
 que d'un amour d'usage , en les rapportant
 à Dieu ou à soy-même. On les rapporte à
 Dieu , quand on rapporte à sa santé & les
 fruits & le plaisir que l'on ressent en les
 mangeant , & qu'on rapporte en même
 temps sa santé à Dieu. On les rapporte à
 soy en deux manieres , ou quand on les
 rapporte aussi à sa santé , mais qu'on n'ai-
 me sa santé que pour soy-même , ne re-
 connoissant point d'autre bonheur que de
 vivre sur la terre le plus longtemps que
 l'on peut ; ou , ce qui est plus ordinaire ,
 quand on ne les aime que pour le plaisir
 que l'on sent en les mangeant , & que l'on
 se croit heureux en jouissant de ce plaisir.
 C'est ce que l'Auteur reconnoist dans le
 Traité de la Nature & de la Grace Disc.
 3. n. 4. *Lors , dit-il , que l'ame n'aime que
 son plaisir , elle n'aime effectivement rien de
 distingué d'elle. Car le plaisir n'est qu'un estat
 ou une modification de l'ame qui la rend actuel-
 lement heureuse & contente. C'est pourquoy
 aussi nous voyons que les Epicuriens qui
 mettoient le souverain bonheur de l'hom-
 me dans la volupté reconnoissoient conse-
 quem-*

CHAP.
XXIII.

quemment, que leur sage ne faisoit rien que pour soy-même & pour son propre avantage. Car Cicéron remarque que c'estoit la même chose dans leur philosophie, de dire que le sage rapportoit tout au corps, c'est à dire au plaisir du corps, ou, pour parler d'une maniere moins choquante, qu'il ne faisoit que ce qui luy estoit plus avantageux, ou qu'il rapportoit tout à sa propre utilité : *Ad corpus omnia referre sapientem, aut, ut honestius dicam, nihil facere nisi quod expediat, sive omnia referre ad utilitatem suam.* Et quoique les autres Philosophes leur en fissent des reproches, ils ne s'en dedisoient point, & soutenoient que cela estoit raisonnable.

Tust.
qu. lib.
4.

Il est donc certain que ce qu'il peut y avoir de vitieux dans l'amour des fruits, n'est point qu'on les aime pour l'amour d'eux-mêmes en s'y attachant comme à sa fin. Cela ne se peut. On ne les aime jamais que d'un amour d'usage : mais cela n'empêche pas qu'on ne les puisse aimer d'une maniere fort dereglee, parce que cet usage, ainsi que je viens de le marquer, peut estre bon ou mauvais. Et il est toujours mauvais, quand on les aime pour le plaisir, comme si la jouissance de ce plaisir nous rendoit heureux; quoi qu'il ne soit pas mauvais, quand on les goûte avec plaisir

fir , pourvu qu'on rapporte & l'usage du fruit , & le plaisir qu'on y ressent à la conservation de nostre corps , & qu'on n'en aime la conservation que pour rendre gloire à Dieu & pour le servir , selon cette belle parole de S. Augustin. “ Vous recherchez la santé de vostre corps ? Vous le pouvez : mais n'en demeurez pas là. Car qu'est-ce que cette santé corporelle , qui est détruite par la mort , qui est affoiblie par la maladie , qui est si fragile & si incertaine ? Ne la cherchez donc qu'à cause des bonnes œuvres que vous ne pourriez faire étant malade. “

In 1.
Epif.
Joan.

Il s'ensuit de là que c'est une pure illusion de fonder l'obligation de ne point aimer des fruits & d'autres corps semblables ; sur cette nouvelle découverte qu'ils ne sont pas les causes réelles de ces plaisirs , mais seulement les causes occasionnelles. Car comme on n'aime les fruits que d'un *amour d'usage* , s'il estoit permis d'aimer le plaisir pour le plaisir , il nous seroit permis aussi d'user de ces fruits pour nous procurer ce plaisir , puisque nous ne le pouvons avoir sans ces fruits , & que nous l'avons infailliblement en les mangeant. C'est tout ce qu'on y recherche. La maniere dont cela se fait nous est indifferente. Et en effet tous les vrais Chrestiens qui ont cru jus-

jusques icy que le vin estoit la cause réelle du plaisir que l'on ressent en le beuvant , n'en ont pas esté moins sobres ny plus portez à l'aimer au-delà de ce qu'ils devoient , que s'ils avoient sçû qu'il n'en est que la cause occasionnelle. Et au contraire tout le monde sçachant tres-bien que l'argent n'est que la cause occasionnelle de tout ce qu'on a par son moyen , soit pour les commoditez de la vie , soit pour la volupté & pour le faste , on ne l'aime pas avec moins de passion , que si on estoit persuadé qu'il en fust la cause réelle.

C'est pourquoi rien ne me paroist moins solide, que ce que dit l'Auteur pour refuter les opinions des Stoïciens & des Epicuriens touchant le souverain bien dans son 1. livre de la Recherche de la verité ch. 17.

Il dit des Stoïciens , *qu'estant persuadez que les plaisirs sensibles n'estoient que dans le corps & pour le corps , & que l'ame devoit avoir son bien particulier , ils mettoient le bonheur dans la vertu.* Et il prétend que la source de leur erreur est qu'ils croyoient que le plaisir & la douleur sensibles n'estoient point dans l'ame , mais dans le corps.

Mais ce qu'il attribue à ces Philosophes n'est point veritable. Car ils ont pû croire, comme tous les Philosophes l'ont crû jusques à M. Descartes , que quand nous sen-
tons

tons le plaisir ou la douleur, il y a quelque chose ou dans les objets sensibles ou dans nostre corps de semblable à ce que nous sentons : mais ils n'ont point cru que le sentiment du plaisir ou de la douleur ne fust pas dans nostre ame. Ce n'a point aussi esté de là qu'ils ont conclu que la douleur n'est point un mal, ny le plaisir un bien : mais c'est seulement qu'ils ont prétendu qu'il n'y avoit de bien que ce qui estoit honneste, ny de mal que ce qui estoit vîcieux. *Nihil bonum, nisi quod honestum; nihil malum, nisi quod turpe.* Et ce n'est que dans le même sens qu'ils nioient que les plaisirs fussent bons en eux-mêmes * parce qu'ils ne donnoient le nom de bon & de bien qu'à la vertu. Car ils ne laissoient pas de dire que les plaisirs legitimes n'estoient pas à rejeter, & dans la pratique ils n'estoient pas plus mortifiez que les Epicuriens. l'Auteur de la Recherche de la verité les refute donc, ou pour des erreurs qu'ils n'ont point eu telles qu'il les represente, ou pour ce qui ne pouvoit estre qu'une dispute de nom. Et il ne dit rien de leur principale erreur, qui est, qu'ils mettoient le souverain bien dans une vertu toute humaine, & indépendante de Dieu tant au regard de son principe que de sa fin.

Je ne ne trouve pas qu'il ait mieux
V. réussi

réussi dans la refutation des Epicuriens. Pour rendre leur opinion différente de la sienne , il ne se contente pas de dire , qu'ils mettoient le bonheur dans le plaisir du corps , (ce qu'il fait aussi-bien qu'eux) mais il ajoute ; Et parce qu'on sent ce plaisir aussi bien dans le vice que dans la vertu , & même plus ordinairement dans le premier que dans l'autre , on a cru communement qu'ils se laissoient aller à toutes sortes de voluptez.

Quand on l'auroit cru , cela ne feroit pas partie de leur opinion, si on a eu tort de le croire. Or les anciens qui ont refuté Epicure avec plus de force n'ont point cru , que les Philosophes engagez dans les sentimens d'Epicure se laissent aller à toutes sortes de voluptez , & aussi-bien à celles qu'on sent dans le vice , qu'à celles qu'on peut ressentir innocemment. On apprend de Cicéron , qu'ils ont toujours enseigné le contraire & soutenu qu'on ne pouvoit vivre avec plaisir qu'en vivant selon la vertu. Et il reconnoît qu'en effet Epicure a esté fort temperant. Mais il prétend & avec raison , que ce n'est pas parler conséquemment , quand on met le souverain

De fin.
lib. 2.

bien dans la volupté. *At negat Epicurus (hoc enim vestrum lumen est) quemquam qui honestè non vivat , jucundè posse vivere ? Quasi ego id curem quid ille aiat , aut neget : illud*

illud quero quid illi , qui in voluptate summum bonum ponat , consentaneum sit dicere. CHAP. XXIII.

Or l'Auteur de la Recherche de la verité soutient aussi-bien qu'Epicure , *que les plaisirs des sens rendent heureux.* Cicéron auroit donc poussé contre cet Auteur , aussi-bien que contre Epicure , les suites naturelles de cette fausse opinion. Et si on luy eût objecté que le P. Mallebranche recommande fort en d'autres endroits , de fuir ces plaisirs , on ne peut douter qu'il n'eust répondu : *Je ne m'arreste pas à ce qu'il avoue ou à ce qu'il nie , mais je considere ce que doit dire pour parler conséquemment , celui qui enseigne qu'on est heureux en jouissant des plaisirs des sens.*

Il affecte encore dans la suite de ne point représenter l'opinion des Epicuriens par leur opinion même , mais par l'usage qu'il pretend qu'ils en faisoient dans la conduite de leur vie , *en se laissant aller , à ce qu'il suppose , A TOUTES les passions dont ils n'aprehendoient point de souffrir quelque incommodité dans la suite.* Cela n'a jamais été qu'une conséquence qu'on a pû tirer de ce qu'ils croyoient , comme le croit aussi l'Auteur du Systême , *qu'on estoit heureux en jouissant des plaisirs des sens.* Mais une conséquence desavouée , & contre laquelle ils se défendoient par la celebre distinction de trois sortes de voluptez , enseignée par Epicure :

CHAP. *Les unes naturelles & nécessaires : Les autres*
 XXIII. *naturelles & non nécessaires : & les dernières*
ni naturelles ni nécessaires : Car ils ensei-
gnoient que leur sage ne recherchoit point
ces dernières , qu'il se passoit facilement
des secondes , & qu'il trouvoit sans peine
son bonheur dans la jouissance des premie-
res , parce que les viandes les plus commu-
nes & les plus viles , luy estoient aussi de-
licieuses que les plus exquises.

Ainsi pour représenter sincerement l'opinion des Epicuriens , *il ne faut ni les excuser contre toute raison, en pretendant, comme fait Mr. Gassendi , que la volupté dans laquelle ils mettoient le bonheur , estoit la volupté de l'esprit , & non pas celle du corps ; ni les accuser d'avoir porté les hommes à une vie licentieuse & à une ardente recherche de toutes sortes de voluptez , lors qu'ils n'apprehendoient pas de souffrir quelque incommodité dans la suite. Mais reconnoître d'une part que c'étoit en effet la volupté du corps dans laquelle ils mettoient le souverain bien ; & de l'autre , qu'ils faisoient profession de porter les hommes par leur Philosophie à une vie aussi réglée & aussi vertueuse , que celle à laquelle on pretendoit les former dans toutes les autres sectes.

Voyons maintenant quelles ont esté
 se-

selon l'Auteur de la Recherche de la Verité les causes de ce qu'il appelle leur erreur, CHAP. XXIII.

quoi qu'il ait dû reconnoître, que selon luy ce n'en feroit pas une. Il en met deux.

La 1. est de ce qu'ils jugeoient faussement qu'il y avoit quelque chose d'agréable dans les objets de leurs sens, ou qu'ils estoient les véritables causes des plaisirs qu'ils ressentoient. La 2. de ce qu'ils estoient convaincus par le sentiment interieur qu'ils avoient d'eux-mêmes, que le plaisir estoit un bien pour eux, au moins pour le temps qu'ils en jouissoient.

Or il ne pretend pas que cette dernière supposition fust fausse. Il paroît au contraire qu'il l'approuve, & c'estoit en effet le fondement de leur doctrine. Il ne trouve donc pas que de ce costé là leur doctrine fust mal fondée.

Mais pour la première, il n'est point vray qu'ils y ayent fait aucune attention particulière, & que ce soit cela qu'il leur ait fait mettre le souverain bien dans la volupté. Ils ne se mettoient pas en peine d'où & comment le sentiment de ces plaisirs se formoit en nous. Ils auroient esté très-contens de celui qui leur auroit avoué, que la jouissance de ces plaisirs nous rend heureux. Et la remonstration que leur fait l'Auteur ne les auroit gueres incommodés. Au lieu, dit-il, qu'ils devoient considérer,

que le plaisir que l'on sent dans les choses sensibles, ne peut estre dans ces choses comme dans leurs veritables causes, ny d'une autre maniere, & par consequent que les biens sensibles ne peuvent estre des biens à l'égard de nostre ame. En quoi cela nous regarde-t'il? Auroient-ils répondu. Nous ne disons point que les fruits les plus agreables, les vins les plus delicieux, & les mets les plus exquis soient nostre bien. Nous ne le disons que des plaisirs, que vous avouez vous-mesme rendre heureux ceux qui en jouissent. Vous nous accordez par là tout ce que nous demandons. Car ce ne sont point les objets sensibles que nous aimons, & que nous regardons comme nostre bien. Ce n'est que le plaisir. Et nostre maistre Epicure nous a appris que l'on en ressent autant en mangeant les viandes les plus communes & les plus viles, que les plus délicates & les plus chers. *Negabat enim (au rapport de Cicéron) tenuissimo victu, id est contemtissimis escis & potionibus, minorem voluptatem percipi, quam rebus exquisitissimis ad epulandum.*

Ce n'est donc pas un bon moyen d'empêcher les gens du monde d'approuver l'opinion d'Epicure que de leur dire d'une part, que les plaisirs des sens rendent heureux, & adjoûter de l'autre, que les objets sensibles ne sont point les causes réelles de ces plaisirs.

Cette

Cette dernière speculation ne corrige point le mal du premier aveu. Elle peut trouver sa place dans la Metaphysique : mais en vérité je ne puis comprendre comment on ne voit pas qu'il n'y a rien de plus inutile dans la Morale, & que la mortification des sens seroit bien mal appuyée, si elle n'avoit point d'autre fondement.

CHAPITRE XXIV.

Examen de la 5. Proposition touchant les plaisirs.

LA dernière Proposition est : *Que le plaisir est imprimé dans l'ame, afin qu'elle aime la cause qui la rend heureuse (c'est à dire Dieu) qu'elle se transporte vers elle par le mouvement de son amour, & qu'elle s'y unisse étroitement, pour estre continuellement heureuse.* Traité discours 3. n. 4.

Pour bien comprendre sa pensée, il faut joindre à ces paroles ce qu'il dit plus au long sur ce mesme sujet dans sa X. Meditation n. 3.

Le plaisir est un sentiment qui touche & qui modifie l'ame, qui la surprend & previent sa raison, & qui L'AVERTIT, mais d'une maniere fort confuse, que le VRAY BIEN est present (c'est à dire Dieu,

CHAP. XXIV. „ comme il paroist par ce qui suit.) Car en-
 „ fin le plaisir quel qu'il soit ne peut estre
 „ produit en l'ame que par celuy qui estant
 „ au-dessus d'elle peut agir en elle ET LA
 „ RENDRE HEUREUSE. Mais le plaisir ne fait
 „ NULLEMENT CONNOISTRE qui est celuy
 „ qui agit veritablement en l'ame , & quel-
 „ le est la cause qui le produit. De sorte que
 „ les hommes s'imaginent sans reflexion que
 „ le premier objet qui se presente directe-
 „ ment à leurs sens dans le mesme instant
 „ qu'ils sentent quelque plaisir , est la veri-
 „ table cause qui le produit en eux. Ils s'ap-
 „ prochent de cet objet par le mouvement de
 „ leur volonté comme par celuy de leur
 „ corps : & parce qu'ils sentent dans cette
 „ approche une augmentation , & ensuite
 „ quelque continuation du mesme plaisir ,
 „ ils demeurent unis de corps & d'esprit à ce
 „ mesme objet , & se confirment ainsi dans
 „ leur erreur par le témoignage de leurs sens.

Il paroist en joignant ensemble ces deux passages , qu'il y enseigne trois choses touchant les plaisirs des sens.

La 1. Que le plaisir avertit nostre ame , quoique d'une maniere fort confuse , que le vray bien est present , c'est à dire , Dieu qui peut seul agir en elle & la rendre heureuse.

La 2. Que Dieu la fait avertir par le plaisir ,

plaisir, que son vray bien est present, afin qu'elle se transporte vers luy par le mouvement de son amour, & qu'elle s'y unisse plus étroitement.

La 3. est; Quel'homme agit contre son devoir & contre cet avertissement qu'il a reçu de Dieu par l'impression du plaisir dans son ame, lorsque prenant l'objet sensible, par exemple, le fruit qu'il mange, pour la veritable cause qui l'auroit produit en luy, il s'en approche par le mouvement de sa volonté comme par celui de son corps.

Je ne doute point qu'il n'y ait eu bien des gens qui se sont laissé éblouir par l'air spirituel & la noblesse des expressions, dont on a revêtu cette nouvelle doctrine: mais je ne sçay s'ils ne changeront point d'avis quand on la leur aura fait considerer avec plus d'attention.

I. Si le plaisir avertit nostre ame que le vray bien, c'est à dire, Dieu est present, il faut que ce soit d'une maniere si confuse qu'il est impossible que nous puissions profiter de cet avertissement. Car il avoue luy-même dans le même passage 5. lignes plus bas: *Que le plaisir ne fait NULLEMENT CONNOISTRE qui est celui qui agit en l'ame, & quelle est la cause qui le produit.* Il ne m'avertit donc que Dieu est present, qu'en ne me

faisant nullement connoître que Dieu est présent, c'est à dire, comme un homme qui prétendrait m'avoir donné avis d'une chose importante, mais qui avoueroit que ç'auroit esté en me parlant si bas, qu'il m'auroit esté impossible de rien entendre de ce qu'il m'auroit dit.

II. L'Auteur a bien compris, que pour avoir lieu de dire, *que le plaisir est imprimé dans l'ame, afin qu'elle aime la cause qui la rend heureuse*, il falloit que l'ame fust avertie par le plaisir, que c'est Dieu qui est cette cause qui la rend heureuse. Et c'est aussi ce que d'abord il fait entendre, comme estant nécessaire à ce qu'il vouloit établir. Mais s'estant bien-tost apperçu qu'il auroit de la peine à persuader le monde de ce paradoxe, il s'est avisé de dire, pour le rendre moins incroiable, que le plaisir n'avertissoit de la presence de Dieu que *d'une maniere fort confuse*. Et n'y ayant encore aucune apparence à cela, il avoue ensuite de bonne foy que le plaisir ne donne aucun avis de la presence de Dieu, ny d'une maniere confuse ni autrement, puisqu'il ne fait nullement connoître quelle est la cause qui le produit. Comment donc n'a-t'il pas vû, qu'estant contraint d'abandonner ce qui auroit esté nécessaire pour donner quelque vraysemblance à sa nouvelle pensée, il estoit obligé

gé de l'abandonner elle-même , & de ne plus dire , que le plaisir s'imprime dans l'a-
me, afin qu'elle aime celui qui la rend heureuse? CHAP. XXIV.

III. Il propose comme un grand desordre dans la Morale , qu'un homme ayant senty du plaisir en mangeant d'un certain fruit , s'imagine que c'est ce fruit qui est la veritable cause de ce plaisir , & qu'il s'en approche ensuite par le mouvement de sa volonté , comme par celui de son corps. Mais afin qu'il y eût en cela du desordre , il faudroit que cet homme ne se portast à manger de ce fruit que par le seul amour du plaisir. Car on avoue qu'il ne le pourroit faire sans quelque peché , soit qu'il fust ou qu'il ne fust pas Cartesien , c'est à dire , soit qu'il attribuaist ou qu'il n'attribuaist point à ce fruit d'estre la cause réelle de ce plaisir. Ainsi cela peut faire quelque chose pour estre plus ou moins sçavant Méta-physicien , mais ne peut rien du tout faire pour les mœurs. Que si au contraire il ne regardoit le plaisir que comme la marque que ce fruit est propre à nourrir son corps , il pourroit sans aucune faute en approcher par le mouvement de sa volonté comme par celui de son corps , quelque entesté qu'il fust à croire que ce fruit seroit la vraie cause du goust agreable qu'il sentiroit en le mangeant.

CHAP. On ne peut douter que S. Augustin ne
 XXIV. fust dans cette erreur métaphysique. Et
 cependant ce ne fut jamais là le sujet de ses
 scrupules touchant le boire & le manger ;
 mais voicy tout ce qu'il dit sur ce sujet :
conf. „ Vous m'avez appris, Seigneur, à ne re-
l. 10. „ chercher des alimens que comme je ferois
c. 31. „ des remedes, & à en user de la même sor-
 „ te. Mais lorsque je passe de l'incommodité
 „ de la faim au soulagement que me donne
 „ le manger, la concupiscence me dresse des
 „ embûches sur ce passage. Car le passage est
 „ accompagné de volupté, & il n'y en a
 „ point d'autre par où nous puissions passer ;
 „ pour arriver à ce soulagement que la neces-
 „ sité nous oblige de rechercher.

Il paroît par là que ce Saint n'estoit à
 l'égard des plaisirs des sens ny si scrupuleux
 d'une part, ny si spirituel de l'autre que
 l'Auteur du Systême. Il n'estoit pas si scru-
 puleux, ne se mettant guères en peine si
 ce qu'on mangeoit estoit ou n'estoit pas
 la cause réelle de ces plaisirs. Il n'estoit pas
 aussi si spirituel. Car il ne s'est jamais avisé
 de les regarder comme *estant imprimez dans*
son ame, afin qu'elle aimast la cause qui la
rend heureuse c'est à dire Dieu. Loin de
 leur attribuer une si noble fonction, il ne
 les a jamais considerez que comme des en-
 nemis dont il se devoit garder. Et il estoit
 bien

bien éloigné de penser qu'ils rendissent son ame heureuse, n'y ayant rien de plus opposé à sa sainte Philosophie que de croire qu'on puisse estre heureux en jouissant de ces plaisirs.

Mais ce qui paroist étonnant est le peu de rapport qu'il y a non seulement entre ce que ce Saint dit avoir appris de la Verité éternelle, & ce que l'Auteur du Systême dit aussi que la Verité éternelle luy a répondu après l'avoir consultée; mais aussi entre les diverses réponses que l'Auteur attribue à cette même Verité dans la même Meditation.

Car nous avons vu qu'il luy fait dire dans le nombre 3. *Que le plaisir avertit l'ame que le vray bien est present, & que c'est un desordre de ce qu'estant avertie par ce plaisir, elle s'approche de l'objet sensible par le mouvement de sa volonté comme par celui de son corps.* Or il est impossible de ne pas voir que tout cela est ruiné par ce qu'il fait dire à cette même Verité éternelle dans les nombres 15. & 18.

Il luy fait dire dans le 15. ce que j'ay déjà rapporté. " Prends garde à ce que je te vas dire. Tu a un corps : ton ame y est unie, & même elle en dépend depuis le péché. Tu aimes ce corps, tu veux & tu dois le conserver. Tu dois donc travailler "

CHAP. „ à la recherche de deux sortes de biens ; de
 XXIV. „ celui de ton corps , & du tien ; car le bien
 „ de ton corps n'est pas ton propre bien : &
 „ tu dois avoir deux marques différentes
 „ pour discerner ces deux sortes de biens.

Et il luy fait dire dans le n. 18. pour expliquer cela davantage. “ Les sentimens
 „ de plaisir & de douleur sont des preuves
 „ courtes & incontestables du bien & du mal.
 „ Il n'est point nécessaire que l'esprit con-
 „ noisse ce qui se passe dans son corps. Dieu
 „ qui le connoist touche l'ame comme elle
 „ le doit estre par rapport aux objets sensi-
 „ bles. Les sentimens de couleur discernent les
 „ corps , il n'est point nécessaire que l'esprit
 „ en connoisse la tiffure. Les odeurs , les
 „ saveurs , les sons parlent à l'ame POUR LE
 „ BIEN DU CORPS un langage , qu'elle
 „ entend plus promptement que celui de la
 „ raison. C'est que tu n'es pas fait
 „ pour connoistre les corps. Ils ne sont pas
 „ TON BIEN. Ils ne peuvent agir en toy. Il
 „ faut que tu connoisses par les preuves cour-
 „ tes du sentiment , les rapports qu'ils ont
 „ avec le tien , afin que sans estre distrait tu
 „ puisses employer ta raison & ta lumiere à
 „ la recherche du vray bien.

Il ne faut qu'un peu d'attention pour reconnoistre que la doctrine de ces deux articles , est manifestement contraire à celle du 3.

I. II.

1. Il est dit dans le 3. que le plaisir avertit l'homme quoique d'une maniere fort confuse *que le vray bien est present*. Or cela ne peut subsister avec ce qui est dit dans le 15. Car le bien dont le plaisir avertit l'ame est celuy dont il est la preuve, & pour le discernement duquel il a esté donné à l'ame. Or le bien dont il est la preuve est le bien du corps, & il a esté donné à nostre ame pour discerner le bien de nostre corps. Il n'est donc pas vray qu'il avertisse nostre ame *que le vray bien est present*, puisque le bien de nostre corps n'est pas nostre vray bien.

2. De ce que Dieu est la seule cause réelle & efficiente du plaisir, il ne s'ensuit nullement que le plaisir nous avertisse que le vray bien, c'est à dire Dieu, est present. Car il faudroit pour cela que le plaisir nous fist connoistre quelle est la cause qui le produit. Or le plaisir ne nous fait nullement connoistre cela. L'Auteur nous enseigne dans ces derniers nombres qu'il est destiné par l'Auteur de la nature à nous faire entendre toute autre chose, sçavoir les rapports qu'ont les autres corps avec le nostre, à quoy il ne sert de rien du tout de sçavoir qui a produit en nous ce plaisir, comme on l'a ignoré pendant prés de six mille ans, sans que le plaisir ait manqué pour cela d'avoir

CHAP. d'avoir son effet naturel , qui est d'avertir
 XXXIV. l'ame de ce qui est propre à la conserva-
 tion du corps qui luy est joint. C'est donc
 en vain qu'on allégué que Dieu seul est la
 cause réelle & efficiente du plaisir, pour
 en inferer que le plaisir est imprimé dans
 l'ame , afin qu'elle soit avertie *que le vray
 bien est present , & qu'elle se doit transpor-
 ter vers luy par le mouvement de son amour.*

3. Ce n'est point une chose particuliere
 au plaisir d'avoir Dieu seul pour sa cause
 réelle & efficiente. Car cela luy est com-
 mun avec les sentimens de la faim , de la
 soif, des couleurs , des saveurs bonnes ou
 mauvaises , des sons agreables ou desagrea-
 bles, & selon l'Auteur du Système avec
 tous les mouvemens de nostre corps, volon-
 taires & involontaires.

Or l'Auteur ne s'est point avisé de di-
 re que les sentimens de la faim , de la soif ,
 des couleurs, des saveurs, des sons , & tous
 les mouvemens de nostre corps avertissent
 nostre corps que le vray bien , c'est à dire
 Dieu , est present.

Et par consequent cette consideration
 commune à tant d'autres choses, que Dieu
 est la cause réelle & efficiente du plaisir,
 ne luy a point donné droit de dire , que *le
 plaisir avertit l'ame que le vray bien est pre-
 sent.* Et ce ne peut estre que l'équivoque
 du

du mot de bien qui l'a éblouy. Car le plaisir sensible ayant rapport à deux sortes de bien: au *vray bien* qui est Dieu, comme à la cause efficiente, mais qu'il ne nous fait nullement connoître: & au bien du corps dont il est la preuve & pour le discernement duquel il nous est donné, il a brouillé ces deux choses, & s'est imaginé que parce que le *vray bien*, c'est à dire Dieu, est la cause efficiente du plaisir, ce devoit estre aussi le *vray bien* dont le plaisir avertit nostre ame, au lieu que ce n'est que le bien du corps dont il est une marque & une preuve, comme il le declare luy-même dans le nombre 15.

4. La comparaison du plaisir avec la douleur découvrira encore mieux cette illusion. Il reconnoît que les sentimens de plaisir & de douleur, sont des preuves courtes & incontestables du bien & du mal; ceux du plaisir, du bien; ceux de la douleur, du mal. Or ce seroit une absurdité de dire que le mal dont la douleur est la preuve se doive considerer comme estant en Dieu, & que la douleur soit donnée pour nous éloigner de Dieu par un mouvement de fuite. C'en est donc une aussi de dire que le bien dont le plaisir est la preuve, soit le *vray bien* qui est Dieu, & que le plaisir sensible soit imprimé en nostre ame, afin qu'el-

CHAP. qu'elle se transporte vers ce *vray bien* par
XXIV, un mouvement d'amour.

5. Ce qu'il a reconnu dans le n. 15. & 18. fait voir manifestement que c'est une spiritualité mal entendue de représenter comme un desordre dans la Morale, de ce que le plaisir ne nous faisant nullement connoître la cause qui le produit, nous nous approchons de l'objet sensible qui nous paroist le produire, par un mouvement de nostre volonté, & par celuy de nostre corps. Car il n'y a en cela aucun desordre selon les maximes qu'il a luy-même établies. Il avoue que nous devons aimer & conserver nostre corps. Il avoue que le plaisir & la douleur sont des preuves du bien & du mal de nostre corps : c'est à dire qu'ils nous font connoître les rapports de convenance ou de disconvenance qu'ont les autres corps avec le nostre. Or cela nous seroit inutile si nous ne faisons ensuite ce qu'il appelle *s'approcher de ce qui a un rapport de convenance avec nostre corps par un mouvement de nostre volonté comme par celui de nostre corps*. Car que me serviroit, par exemple, de connoître par le plaisir que je sens en goustant d'un fruit, qu'il est propre à me nourrir, si ayant faim je ne me resolvois d'en manger, ce qui est *m'approcher de ce fruit par le mouvement de*
ma

ma volonté , & si je n'en mangeois effectivement , ce qui est m'en approcher par le mouvement de mon corps ? Il n'y a donc rien en cela qui ne soit conforme à l'institution de la nature , & c'est sans aucun fondement qu'on le représente comme un desordre.

En voici un autre exemple qui ne sera pas moins sensible. Si j'ay un grand froid & que je voie du feu , comme le plaisir que j'ay ressenti autre-fois en me chauffant quand j'avois froid , m'a fait connoître que la proximité du feu est un moyen propre à me tirer de l'incommodité que je souffre , fais-je mal de m'en vouloir approcher , & de m'en approcher en effet autant de temps qu'il faut pour me rechauffer ? Mais si je me mets imprudemment la main trop près du feu & que je me brûle , la douleur que je ressens me faisant connoître qu'une trop grande proximité du feu peut nuire à ma main , ferai-je mal de la retirer , ou pourrois-je ne la pas retirer sans offenser Dieu , à moins qu'il n'y eust quelque raison particulière qui m'obligest à souffrir cette douleur ? Et que fait à cela , je vous prie , de sçavoir ou de ne sçavoir pas quelle est la cause réelle du plaisir & de la douleur ?

Mais ce qui peut tromper en cette rencontre est de ne pas distinguer la fin prochaine

- CHAP. chaine de la fin dernière. Quoi que nous
 XXIV. fassions , & à quoy que nous occupions ou
 nostre corps ou nostre esprit , Dieu doit
 1. Cor. estre nostre fin dernière. *Soit que vous man-*
 10. 31. *giez , dit l'Apôtre , soit que vous beuviez ,*
& quelque chose que vous fassiez , faites tout
 Coloss. *pour la gloire de Dieu.* Et en un autre endroit:
 3. 17. *Quoique vous fassiez ou en parlant ou en agissant ,*
faites tout au nom du Seigneur JESUS-CHRIST ,
rendant grâces par luy à Dieu le Pere. Mais
 cela n'empêche pas que la plupart de nos
 actions n'ayent outre cela leur fin prochaine.
 Je dois manger pour la gloire de Dieu, c'est ma dernière fin. Mais la fin prochaine
 de cette action est de nourrir mon corps , afin (c'est la fin dernière) de le con-
 server pour le service de Dieu autant qu'il
 luy plaira de me laisser sur la terre. Les
 sentimens de la faim & de la soif ont aussi
 le manger & le boire pour leur fin prochaine.
 Car ils nous sont donnez pour nous
 avertir du besoin que nous en avons. Les
 sentimens de couleurs , ont pour la leur de
 discerner plus facilement les corps ; & ainsi
 des autres. Il faut donc bien distinguer
 chacune de ces fins prochaines , afin de ne
 les pas confondre avec l'obligation générale
 de rapporter à Dieu tout ce que nous
 faisons volontairement ensuite de ces sen-
 timens. Et ainsi ne nous flattons point
 d'avoir

d'avoir trouvé quelque chose de fort im-
portant pour la Morale par cette nouvelle
découverte , Que c'est Dieu qui immédia-
tement par luy-même produit ces senti-
mens en nous. Cela n'y fait rien du tout
comme je l'ay déjà montré tant de fois.

CHAP.
XXIV.

Que si on dit que cela peut au moins
servir à s'entretenir dans la présence de
Dieu , & nous estre par là une occasion de
l'aimer ; parce que , si je sçay que je ne
sens aucun plaisir que ce ne soit Dieu qui
le produit en moy , ce me pourra estre une
occasion de penser à luy & de l'aimer ,
quand j'en sens quelqu'un : J'avoue tout
cela. Mais j'ay deux choses à y répondre.

La premiere que cela ne donne pas lieu
de dire , *que le plaisir avertit l'ame que le vray
bien est present , parce que c'est Dieu qui le
produit.* Car si on n'a cette connoissance
d'ailleurs , on ne l'aura point par le senti-
ment du plaisir : des mille millions d'hom-
mes ayant senti une infinité de plaisirs pen-
dant près de six mille ans , sans qu'aucun
se soit avisé de penser que c'estoit Dieu qui
immédiatement par luy-même les produi-
soit en son ame.

La 2. est que c'est une tres petite utilité
que celle que peut avoir non pas le plaisir ,
mais l'opinion de la vraie cause du plaisir ,
de réveiller en nous l'idée de Dieu. Car il

y a une infinité d'autres choses qui le peuvent mieux faire. Nous ne manquons pas d'objets qui soient propres à nous faire souvenir de Dieu : La foy nous en fournit un nombre infini. Ce n'est que nostre peu de pieté, qui fait que nous ne nous y appliquons pas assez.

On confesse donc que la reflexion sur la cause du plaisir peut avoir cét effet. Mais elle a d'ailleurs d'autres inconveniens qui nous font juger que ce n'est pas sans raison que Dieu ne la fait employer pour nous porter à luy ny par l'Ecriture, ny par les saints Peres. Car comme le plaisir ne nous avertit point par luy-même que Dieu est present, nous ne pouvons avoir cette pensée que par une attention & une reflexion expresse sur les plaisirs que nous ressentons. Or ce seroit un tres mauvais conseil que l'on donneroit à des personnes de pieté, de vouloir qu'au lieu de passer seulement par le plaisir sans s'y arrester, parce qu'on ne peut faire autrement, comme dit saint Augustin : *Ipsæ enim transitus voluptas est, & non est aliud quàm transeat, quod transire cogit necessitas* : de vouloir, dis-je, qu'on arreste le plaisir en quelque sorte, & qu'on se le rende plus vif par les reflexions expresses que l'on y feroit. On voit assez combien cette pratique seroit dan-

dangereuse. On ne sçauroit éviter avec trop de soin d'occuper son esprit de la pensée de ces plaisirs. Il est trop à craindre que de la pensée on ne passe à la complaisance, & de la complaisance au desir. Quand ce ne seroit que les traces qui en restent dans l'imagination, comme elles nous peuvent estre un sujet d'estre tentez, le plus sûr pour nous est de ne les point entretenir. Or elles s'entretiennent par la pensée, & on n'y peut faire de reflexion qu'on n'y pense. J'aimerois donc bien mieux qu'on eust laissé là le plaisir, & qu'on m'eust dit : Toutes les fois que vous sentez battre vostre cœur, ou que vous remuez la main, souvenez-vous que Dieu est seul la cause réelle de ce mouvement, & prenez-en sujet de penser à luy & de l'aimer. Car quoique je ne voie pas que cela püst estre de grand usage, il y en auroit autant qu'en ce que l'on me dit du plaisir, & il n'y auroit nul danger à craindre : au lieu qu'il y en a encore un autre au regard de ces voluptez sensuelles, qui est tres considerable.

C'est que quand elles m'auroient servi de motif pour transporter mon ame vers la cause qui la rend heureuse, je n'en serois guères plus avancé, & cet amour prétendu ne me rendroit pas plus agreable à Dieu. Car aimer Dieu dans la vûe de ce bonheur que l'on

CHAP. l'on croit recevoir de luy par la jouissar
 XXIV. des plaisirs des sens , c'est l'aimer comme
 pendant le paganisme les larrons aimoient
 leur déesse à qui ils disoient :

*Pulchra Laverna ,
 Da mihi fallere , da justum sanctumque videri ,
 Noctem peccatis , & fraudibus objice nubem.*

C'est l'aimer comme les Epicuriens aimoient la vertu , qu'ils faisoient profession d'embrasser autant que les autres Philosophes , parce qu'ils la jugeoient nécessaire pour avoir un contentement solide dans la jouissance de la volupté. C'est l'aimer comme les avares aiment & adorent Dieu , selon que S. Augustin le représente en ces termes : *Je dis à un avare : Vous invoquez Dieu ; mais pourquoy l'invoquez-vous ? Afin qu'il me fasse beaucoup gagner. C'est donc le gain que vous invoquez , & non pas Dieu. Car ce qui vous fait invoquer Dieu , est que vous espérez obtenir par son moyen ce que vous vous défiez de ne pas avoir par vostre serviteur , par vostre fermier , par vostre client , par vostre ami , par vostre sergent. Vous regardez donc Dieu comme le ministre de vostre cupidité. C'est n'en faire guères d'estat. Ce n'est pas ainsi que Dieu veut estre invoqué.*

*In Ps.
 30. E.
 nay. 4.
 n. 4.*

N'auroit-on pas le même sujet de dire à celui qui aimeroit Dieu comme la cause du bonheur qu'il trouveroit à jouir des
 plais-

plaisirs des sens : Vous vous trompez , vo-
luptueux. Ce n'est point ainsi que Dieu
veut estre aimé. Vous l'aimez d'un amour
charnel comme le ministre de vos plaisirs ,
tamquam satellitem cupiditatum tuarum. Vous
l'aimez en Juif & non pas en Chrestien.
Vous devez l'aimer pour luy-même , ou
ce qui est la même chose , comme la cause
de vostre veritable bonheur qui ne consiste
qu'à luy estre uni par un amour éternel.
Mais mettre son bonheur dans une chose
aussi basse qu'est la volupté sensuelle , &
aimer Dieu dans la vue que c'est luy qui
nous rend heureux en imprimant dans no-
stre ame le sentiment de cette volupté ,
c'est renverser l'ordre qui doit regler toutes
nos affections , parce que c'est jouir de ce
dont nous devons seulement user , & user
de ce qui est tel , qu'il n'y a que cela dont
il nous soit permis de jouir : *frui utendis &
uti fruendis*.

CHAP.
XXIV.

Cependant c'est la leçon que je viens de
trouver dans les Meditations Chrestiennes
en les relisant. C'est ce qu'on y fait dire à
la sagesse éternelle. " Tu me dois , mon "
Fils , aimer par justice. Mais tu me dois "
aussi aimer PAR AMOUR PROPRE. Car il "
n'y a que moy qui puisse estre un bien à ton "
égard. Il n'y a que moy qui agisse verita- "
blement dans les esprits. C'est ma puissan- "

Medit.
12.11.3.

CHAP., ce qui fait tout le bien & le mal. Les ca
 XXIV., ses naturelles n'en sont que les causes occ
 ,, sionnelles. Ainsi tu ne dois aimer que me
 ,, PUIS QU'IL N'Y A QUE MOY QUI PR
 ,, DUISE EN TOY LES PLAISIRS QUE
 ,, SENS A L'OCCASION DE CE QUI SE PA
 ,, SE DANS TON CORPS.

Est-ce donc aimer Dieu comme il ve
 estre aimé, que de l'aimer parce que c'
 luy seul qui produit les plaisirs du boire
 du manger, & tous les autres sembla
 qu'on n'oseroit marquer en particulier,
 ceux qui se croient heureux quand ils
 jouissent? C'est apprendre à des Chresti
 à aimer Dieu par un étrange motif. “ M
 (a) *In*, (a) Dieu, dit S. Augustin ne veut point
 Ps. 52, cet amour. Il veut qu'on l'aime gratui
 ,, ment, c'est à dire qu'on l'aime d'un am
 ,, chaste. C'est pourquoy ceux qui in
 ,, quent Dieu, ou qui pretendroient l'ai
 ,, pour des commoditez temporelles, pour
 ,, biens de la terre, pour la vie preser
 ,, pour une felicité passagere, pour un b
 ,, heur d'Epicurien dont on croit jouir
 ,, jouissant des plaisirs des sens, n'invoqu
 (b) *In*, pas Dieu & n'aiment pas Dieu. (b) Ils
 Ps. 85, gardent Dieu comme le Ministre de l
 ,, passions, & non pas comme celuy
 ,, n'écoute que les saints desirs.

CHAPITRE XXV.

Réponse a de nouvelles preuves pour monstrier qu'il n'est pas vray que Dieu agisse par des volontez particulieres, & que sa Providence s'étende à toutes choses, prises de la Réponse du P. Mallebranche au livre des vraies & des fausses Idées.

CE livre étoit bien avancé d'imprimer, lors que je me suis souvenu que le P. Mallebranche a fait un chapitre entier dans sa Réponse au livre des vraies & des fausses Idées pour établir de nouveau les fondemens de son Systême. Je l'ay donc relu, & j'y ay trouvé deux sortes de preuves, les unes qui regardent la Grace qui doivent estre réservées pour le 2. livre; & les autres qui regardent l'ordre de la Nature, dont il est bon de dire un mot dans ce livre cy avant que de le finir.

Il dit que ces preuves s'appellent dans l'Ecole *per reductionem ad absurdum*, & il me desie de les pouvoir renverser. Voions donc si cela est si difficile.

I. P R E U V E

Per reductionem ad absurdum.

Si Dieu agissoit par des volontez particulieres,

484 *Reflexions sur le nouveau Système*

CHAP. *res, une des conséquences impies qui suivro-*
 XXV. *de là, c'est qu'il ne seroit pas sage. Car un est-*
sage proportionne toujours les moyens à la fin
Or l'action de Dieu n'est pas toujours propor-
tionnée à la fin. Donc.

R E P O N S E.

Avant que de voir la suite de cette preuve, il me permettra de luy dire: qu'il ne peut y avoir en effet de conséquence plus impie que celle par laquelle on seroit obligé à conclure que Dieu n'est pas sage: mais qu'il est à craindre qu'il n'y ait gueres moins d'impiété à employer pour le conclure l'argument dont il se sert, qu'un est sage proportionne toujours les moyens à la fin. C'est pour juger si ce que Dieu fait est ou n'est pas proportionné à la fin qu'il a, il faudroit connoître toutes les fins qu'il a dans ce qu'il fait. Or ce seroit une temerité impie que de pretendre de les connoître. Car qui connoist les desseins de Dieu, dit S. Paul, & qui a esté son conseiller? Donc ce ne sont pas ceux contre qui on fait cet argument, c'est à dire, tous les Theologiens Catholiques qui ont à craindre de tomber sans y perdre dans quelque pensée impie contre Dieu: mais c'est plutôt celuy qui le fait.

Suite de la Preuve.

CHAP.
XXV.

La fin pour laquelle Dieu fait pleuvoir, c'est de rendre la terre feconde. Or souvent la pluie la rend sterile. Donc, &c.

R E P O N S E.

Afin que cet argument ne soit pas un pur sophisme, il faut mettre dans la majeure : *La seule fin pour laquelle Dieu fait pleuvoir, c'est de rendre la terre feconde.* Car si Dieu peut avoir d'autres fins en faisant pleuvoir que de rendre la terre feconde, c'est tirer sans raison une consequence impie contre Dieu, que de dire : *Or souvent la pluie rend la terre sterile : Donc Dieu en faisant alors pleuvoir, ne proportionne pas les moiens à la fin : & par consequent il n'est pas sage.* Or il est certain, comme je l'ay fait voir dans le 2. chap. de ce livre, que Dieu peut faire pleuvoir pour plusieurs autres fins qui nous sont connues, outre celle de rendre la terre feconde : & qu'il y en peut avoir une infinité d'autres qui nous sont inconnues. Il n'y a donc rien de plus foible & de plus mal fondé, que cette pretendue preuve *per reductionem ad absurdum*, qu'on m'a défié de pouvoir renverser.

Suite de la Preuve.

Que si on répond, que Dieu fait pleuvoir pour rendre la terre sterile, son action seroit inutile,

le, & par conséquent elle ne seroit pas sage. Car afin qu'une terre demeure sterile, il suffit qu'il n'y pleuve point. C'est là le plus court.

R E P O N S E .

Cette fin est pis que le reste. Car 1. q
luy a dit que Dieu ne puisse avoir d'aut
fin en faisant pleuvoir, que de rendre la te
re feconde ou de la rendre sterile. Il en pe
avoir cent autres. Il n'y a donc point
raison à la réponse qu'il se fait faire.

2. Mais il est encore difficile d'excus
d'impiété ce qu'il y replique, qui est, q
*l'action de Dieu ne seroit pas sage parce qu'e
seroit inutile. Quoy ! Dieu pouvant rend
les terres steriles, ou par des pluies tre
abondantes, ou par défaut de pluie, l
homme sera assez hardy pour soutenir qu
la conduite de Dieu ne seroit pas sage s
y emploioit le premier moyen, parce qu
pretend que le dernier est le plus court.
y a certainement quelque chose qui f
horreur en cette maniere d'argument
contre la sagesse de Dieu. On ne la soi
friroit pas si on l'employoit à l'égard
hommes. Car qui pourroit trouver b
qu'on accusast les Juges d'Athenes de n
stre pas sages d'avoir fait mourir les crin
nels en leur faisant prendre un breuva
empoisonné, & qu'on se servit pour c
d'*

d'un semblable raisonnement. Ce n'est pas estre sage que de faire des choses inutiles. Or afin qu'un homme meure, il suffit qu'il ne mange ny ne boive pendant quelque temps, comme il suffit afin qu'une terre ne porte point de fruit, qu'il ny pleuve point pendant deux ou trois mois. Ces Juges n'estoient donc pas sages de faire prendre du poison aux criminels qu'ils vouloient faire mourir, puis qu'ils n'avoient pour cela qu'à les empêcher de manger pendant quelque temps, comme Dieu ne seroit pas sage de rendre une terre sterile par des pluies si abondantes, qu'elles deraçinent les bleds & rendent inutiles les travaux des hommes, puis qu'il n'avoit pour cela qu'à n'y point faire pleuvoir pendant quelques mois.

3. Enfin on n'a besoin que de luy-même pour renverser cette preuve *per reductionem ad absurdum* qui luy a paru invincible. Il ne faut qu'écouter ce qu'il dit dans son 1. Eclaircissement n. 17.

Apparemment il ne s'en estoit pas souvenu lors qu'il a fait sa réponse au livre des vraies & des fausses Idées. Quoy qu'il y eust dit d'abord : *Que si Dieu vouloit que certaines terres demeurassent steriles, il n'auroit qu'à cesser de vouloir que la pluie les arrose,* il adjoute ensuite ; *Lors qu'une pluie tombe*

en telle abondance , que les ravines deracinent les fruits de la terre , on doit juger que cette pluie survient par une suite necessaire des loix generales que Dieu a établies pour de meilleurs effets. Cependant IL EST CERTAIN que Dieu peut l'avoir ordonnée par des volontés particulieres. Car Dieu pour punir les hommes peut vouloir que les pluies établies pour rendre les terres fécondes les rendent stériles en quelques rencontres. En faut-il davantage pour mettre cette 1. preuve per reductionem ad absurdum , hors d'état de pouvoir être excusée d'impiété.

Car il avoue dans cet Eclaircissement QU'IL EST CERTAIN (remarquez bien ces termes) qu'une pluie si abondante que les ravines deracinent les fruits de la terre , peut être l'effet d'une volonté particulière de Dieu qui veut par là punir les hommes.

Or on ne peut nier que ce ne soit une impiété de dire d'une conduite qu'on avoit pouvoir être certainement celle de Dieu qu'elle ne seroit pas sage.

On n'a donc pû dire sans impiété , que Dieu faisoit pleuvoir pour rendre la terre stérile son action seroit inutile , & QUE PAR CONSÉQUENT ELLE NE SEROIT PAS SAGE.

Per reductionem ad absurdum.

Supposé que Dieu agisse par des volontez particulieres , je dis que s'il pleut sur nous par exemple , c'est peché que de se mettre à couvert. Car c'est peché que de resister à la volonté de Dieu. Or selon cette supposition , il n'y a point d'action particuliere sans volonté particuliere. Ainsi resister à l'actiôn de Dieu , c'est resister à sa volonté CONNUE ; ce qui certainement est peché. Car si Adam a commis un crime enorme en mangeant du fruit défendu , ce n'est pas precisement , parce qu'il a mangé de ce fruit ; mais c'est qu'il en a mangé contre la volonté CONNUE de son bien-faiteur.

R E P O N S E.

Il a à prouver *per reductionem ad absurdum* qu'il est évident non seulement que Dieu n'agit point par telle ou telle volonté particuliere, mais qu'absolument il n'agit point par des volontez particulieres. Et l'absurdité qu'il prétend suivre de là , est que supposé que Dieu agisse par des volontez particulieres , lorsqu'il pleut sur nous , c'est peché que de nous mettre à couvert.

Mais pour rednre à quelque forme d'argument cette conséquence qu'on luy avoue estre absurde , il faut qu'il raisonne ainsi,

X 5

C'est

C'est peché que de résister à la volonté de Dieu qui nous est connue.

Or si Dieu faisoit pleuvoir par une volonté particulière, lorsque la pluie tomberoit sur moy, j'agirois contre sa volonté qui me seroit connue, en me mettant à couvert.

Donc supposé que Dieu agisse par des volontez particulières, c'est peché lorsqu'il pleut sur nous, que de se mettre à couvert.

Je nie la mineure : & je soutiens qu'afin qu'elle eût quelque vraysemblance, il faudroit qu'elle fust conçue en ces termes.

Si Dieu faisoit pleuvoir par des volontez particulières, il faudroit que sa volonté fust que je laissasse tomber cette pluie sur moy, lorsque je m'y trouverois exposé, & dès là qu'il pleuvroit sur moy, cette volonté me seroit suffisamment connue pour ne pouvoir sans peché me mettre à couvert.

Or il est plus clair que le jour, que cette proposition est évidemment fausse, & on le verra encore mieux par un exemple de l'Ecriture.

Ce ne fut point par les loix generales de la nature, mais par des volontez particulières de Dieu, qu'il ne plut point pendant plus de trois ans du temps d'Achab : & ce fut encore par des volontez particulières de Dieu qu'il plut ensuite à la priere d'E-lie,

lie
mé
dar
que
son
com
& c
veur
la te
prié
prod
raiso
un p
pluie
liere
gea
par
que
faire
Acha
qu'il
la plu
rum
Et lu
que
vanç
aussi
pluie
de l
par

lie , comme c'estoit sa priere qui avoit fermé le Ciel. Outre ce que nous en lisons dans le 3. livre des Rois , l'Apostre S. Jacques nous le confirme encore à la fin de son Epistre. *Elie , dit-il , estoit un homme comme nous sujet aux mêmes miseres de la vie ; & cependant ayant prié Dieu avec grande ferveur qu'il ne plust point , il cessa de pleuvoir sur la terre durant trois ans & six mois. Et ayant prié depuis , le Ciel donna de la pluie & la terre produisit son fruit.* Il faudroit donc selon le raisonnement de l'Auteur que ç'eust esté un peché de se mettre à couvert de cette pluie qui arrivoit par une volonté particuliere de Dieu. Mais ce Prophete n'en jugea pas de la sorte. Car dès qu'il eust vû par une petite nuée qui s'élevoit de la mer , que sa priere estoit exaucée , & qu'il alloit faire une grande pluie ; il envoya dire à Achab qu'il fist atteler son chariot , & qu'il descendit de la montagne de peur que la pluie ne le surprit. *Dic Achab : junge currum tuum , & descende , nè occupet te pluvia.* Et luy-même par une force extraordinaire que Dieu luy donna se mit à courir , & devançoit le chariot du Roy , pour se mettre aussi-bien qu'Achab à couvert de cette pluie. Il n'estoit donc pas du sentiment de l'Auteur , que quand une pluie arrive par une volonté particuliere de Dieu ,

CHAP.
XXV.

c'est un peché que de se mettre à couvert.

On peut ajouter à cela que Dieu témoigne souvent dans l'Ecriture , qu'il envoie des pestes ou d'autres fleaux pour punir les pechez des peuples ou des Princes , & souvent on estoit averti que cela devoit estre attribué à une volonté particuliere de Dieu , comme il arriva du temps de David. Or pourroit-on s'imaginer que ce fust alors un peché d'avoir recours aux remedes & aux medecins , quand on se sentoit frappé de la peste. C'auroit donc aussi esté un peché à ceux qui les auroient assiste, puisque si les raisonnemens de l'Auteur étoient solides , ils se seroient opposez à la volonté de Dieu. Ce ne fut pas la pensée de ces Chrestiens d'Alexandrie du temps de saint Denys leur Evêque , dont il est parle dans Eusebe , qui quoique persuadez que cette peste si cruelle qui parcourut & qui ravagea presque tout l'Empire , estoit un fleau de Dieu , se devouerent si genereusement au service des pestiferez tant fidelles qu'infidelles , qu'ils en ont esté regardez comme des martyrs de la charité.

III. P R E U V E

Per reductionem ad absurdum.

Si Dieu n'agissoit point en conséquence des loix generales qu'il a établies on ne le tenteroit

roit jamais. Au lieu de descendre pas à pas un escalier, ce seroit bien plutôt fait de se jeter par les fenestres en se confiant en Dieu. Apparemment on jugera que ce seroit estre fou, & pour moy, je le croy par mes principes mais je le nie selon les principes contraires aux miens.

R E P O N S E.

C'est le sophisme qui est appelé par Aristote *ignoratio Elenchi*, qui consiste à prouver autre chose que ce qu'on a à prouver. Car il n'est pas question de sçavoir si Dieu agit ordinairement selon les loix generales de la communication des mouvemens qu'il a établies. Qui en doute? Mais s'il n'agit que selon ces loix sans qu'il y intervienne de sa part de volonté particuliere. C'est ce qu'il s'est engagé de montrer par ces preuves *per reductionem ad absurdum*, qu'il ne seroit impossible de renverser. Afin donc qu'il satisfasse à la promesse qu'il en a faite, il faut qu'il prétende, que si Dieu agissoit par des volontez particulieres, on ne le tenteroit jamais, & qu'on feroit aussi bien de se jeter par les fenestres que de descendre l'escalier. Et c'est ce qu'on luy soutient n'avoir pas la moindre ombre de vraisemblance. Je n'ay besoin que de quelques exemples pour l'en convaincre.

On

On ne peut nier sans impiété que le Verbe Divin n'ait toujours conduit par des volontez particulieres l'humanité sainte qu'il s'est unie personnellement. Or cela n'a pas empêché que JESUS-CHRIST n'ait repoussé le tentateur qui le vouloit porter à se jeter en-bas du haut du Temple, par cette parole de l'Ecriture, *Non tentabis Dominum Deum tuum* ; *Vous ne tenterez point le Seigneur vostre Dieu.* Il est donc très faux qu'on ne puisse tenter Dieu, quand on suppose qu'il agit par des volontez particulieres.

Le Prophete Isaïe ayant déclaré de la part de Dieu au Roy Ezechias qu'il mourroit de la maladie dont il estoit frappé, cela vouloit dire qu'il en devoit mourir selon le cours ordinaire de la nature. Mais ce religieux Prince ayant prié avec beaucoup de ferveur, ce même Prophete luy vint dire que Dieu l'avoit exaucé, qu'il l'avoit guéry, & qu'il ajoûteroit quinze années aux jours de sa vie. Ce qui luy fut confirmé par un prodige. Il estoit donc assuré que Dieu vouloit par une volonté particuliere qu'il vécût encore 15. années. L'Auteur conclura-t'il de là, qu'il auroit donc pû, *sans tenter Dieu*, ny boire, ny manger pendant ces 15. ans ?

S. Paul estant prisonnier dans Jerusalem, nostre Seigneur se presenta à luy, & luy
dit :

dit : *Paul , ayez bon courage. Car comme vous avez rendu témoignage de moy dans Jerusalem , il faut aussi que vous me rendiez témoignage à Rome.* Il estoit donc assuré que c'estoit la volonté particuliere de Dieu qu'il allât à Rome pour y rendre témoignage à JESUS-CHRIST. Cependant ayant esté averti par le fils de sa sœur , qu'il y avoit plus de 40. Juifs qui s'estoient engagez par d'horribles sermens de ne manger ny ne boire qu'ils ne l'eussent tué , il ne crut point que ce fust se défier de la promesse de nostre Seigneur, d'empêcher que cette conspiration n'eust son effet , mais il en fit donner avis au Tribun , & il paroist par toute sa conduite qu'il estoit persuadé que ç'auroit esté tenter Dieu , que de ne le pas faire. Il est donc tres faux , *que si Dieu agissoit par des volonteés particulieres , on ne le tenteroit jamais.*

Le vaisseau où estoit ce même Apostre estant battu d'une furieuse tempeste , Dieu luy fit dire par un Ange , *qu'il n'y avoit rien à craindre pour luy , qu'il comparoistroit devant Cesar , & que de plus , Dieu luy donnoit tous ceux qui navigeoient avec luy , c'est à dire , qu'aucun ne perirot des 76. personnes qui estoient dans ce vaisseau.* C'est l'assurance que S. Paul leur donna luy même pour les consoler. Et néanmoins cela n'empêcha pas , que les Matelots voulant s'en-

confistoit l'abus qu'ils faisoient de ce passage de l'Evangile , en faisant voir par plusieurs exemples que c'est *tenter Dieu* , que de ne nous pas servir des moiens qu'il nous a prescrits quand ils sont en nostre pouvoir , sous pretexte de nous confier à sa Providence , parce que c'est toujours sa Providence qui veille sur nous , soit en nous assistant par des voies plus cachées ou sa bonté envers nous paroist moins, comme il fait lors que nous avons recours aux moiens communs & ordinaires , ou en prenant soin de nous par des voies visiblement miraculeuses, lors que tous les moiens humains nous manquent. Ecoûtons donc ce saint Docteur.

Est-ce que parce que Dieu a dit : *Invoquez moy au jour de l'affliction : Je vous delivreray , & vous me glorifierez* : l'Apôtre n'a pas dû fuir , ni souffrir qu'on le descendit par la muraille de Damas dans une corbeille pour ne pas tomber entre les mains de ceux qui le vouloient faire mourir ; mais qu'il devoit plutôt attendre qu'on le prit , en se confiant que Dieu le delivreroit, comme il avoit fait les trois jeunes hommes de la fournaise de Babylone. Est-ce aussi que JESUS-CHRIST ne devoit pas dire à ses Disciples : *Si on vous persecute dans une ville fuiez dans une autre* , puis qu'il les avoit assu-

CH. „ assurez en une autre rencontre : *Que tout*
 XXV. „ *ce qu'ils demanderoient à Dieu en son nom leur*
 „ *seroit accordé.* Comme donc si on avoit fait
 „ cette objection à ses Disciples lors qu'ils
 „ suioient la persecution , & qu'on leur eût
 „ demandé, d'où vient qu'ils ne demeuroident
 „ pas , en se confiant qu'ayant invoqué leur
 „ Dieu , il les delivreroit par sa toute-puif-
 „ sance , comme il avoit delivré Daniel des
 „ lions , & S. Pierre des liens , ils auroient
 „ répondu : Qu'il n'e falloit pas tenter Dieu :
 „ & qu'ils avoient assez de foy pour s'atten-
 „ dre que Dieu feroit bien s'il vouloit de
 „ semblables merveilles en leur faveur , lors
 „ qu'ils n'auroient plus rien à faire de leur
 „ costé pour se tirer de pareils dangers : Mais
 „ que quand Dieu leur donnoit moien de
 „ fuir , quoi qu'ils s'en delivraissent par la
 „ fuite , ils ne laissoient pas de croire que
 „ c'estoit Dieu mesme qui les en avoit deli-
 „ vrez. Ainsi quand les Serviteurs de Dieu
 „ ayant du loisir & de la santé, veulent tra-
 „ vailler pour avoir dequoy vivre selon
 „ l'exemple & le commandement de l'Apô-
 „ tre, si on leur objecte ce que JESUS-CHRIST
 „ dit dans l'Evangile , *des oiseaux qui ne se-*
 „ *ment ny ne moissonnent*, ils y répondront sans
 „ peine en cette maniere. Nous croyons
 „ aussi, diront-ils, que Dieu auroit la mesme
 „ bonté pour nous si par infirmité ou par des
 occu-

occupations nécessaires nous estions dans ^{CHAP.} l'impuissance de travailler. Mais quand ^{XXV.} nous le pouvons nous ne devons pas tenter [“] nostre Dieu, mais considerer que c'est [“] luy qui fait que nous le pouvons : de sorte [“] que vivant de nostre travail, nous vivons [“] de ce qu'il nous donne, parce que c'est luy [“] qui nous donne de pouvoir travailler. Ainsi [“] nous n'avons point d'inquietude ny de [“] crainte de manquer des choses les plus ne- [“] cessaires. Car quand nous pouvons nous [“] les procurer en travaillant de nos mains, [“] nous en rendons graces à celuy qui nous [“] nourrit & nous revêt selon la voie ordi- [“] naire dont il nourrit & revêt le commun [“] des hommes. Et quand nous ne pouvons [“] travailler, nous nous confions qu'il nous [“] nourrira & nous revêtira, comme il nour- [“] rit les oiseaux & revêt les lis, parce qu'il a [“] daigné nous assurer, qu'il avoit beaucoup [“] plus de consideration pour nous. [“]

C'est à quoi se termine le discours de ce grand Saint, qu'on ne peut nier qui n'ait crû que Dieu conduit les choses humaines par des volonte^z particulieres. Il le reduit à cette maxime, que c'est tou^jours le même Dieu qui nous assiste, soit qu'il le fasse d'une maniere plus cachée, en y employant les moiens ordinaires, auxquels nous sommes obligez d'avoir recours quand nous le
pou-

500 *Reflexions sur le nouveau Système*
pouvons, pour ne le point tenter; soit
que ce soit d'une maniere plus éclatante,
quand ces moiens nous manquant, il ex-
cute par luy-même les promesses qu'il nous
a faites.

CHAPITRE XXVI.

*Réponse à la dernière de ces Preuves, & à la
Conclusion dont on les appuye.*

IL ne réste plus que la dernière Preuve,
qui est plus vive que les autres, & d'un
air plus sublime & plus éloquent.

L'A U T E U R.

*Que les hommes sont impies de s'amuser à
plaider & à chercher des témoins pour assu-
rer les Juges du bon droit de leurs affaires !
Que ne tirent-ils au sort ? Que ne prennent-
ils Dieu seul pour Juge de leurs differens ? Se
désient-ils de la Providence, & craignent-ils
que Dieu donne gain de cause à celuy qui n'a
pas droit ? Pourquoi intenter des procès crimi-
nels ? Le duël est la plus sainte des procédures.
Que l'accusé & l'accusant se battent religieuse-
ment. Qu'elle impiété que de croire que Dieu
puisse favoriser le crime, ou QUE SA PRO-
VIDENCE NE S'ESTENDE PAS A TOUTES
CHoses ! Le criminel succombera.*

REPON-

Cette preuve n'est differente de la precedente , qu'en ce que d'une part celle-cy , est d'un stile plus impetueux , & roule toute sur la figure d'une vehemente ironie; & que de l'autre , la consequence impie , que l'on pretend estre une suite du sentiment commun de tous les Theologiens , n'est pas opposée à ce qu'ils supposent, que Dieu agit par des volonte^z particulieres , mais à ce qu'ils croient avec toute l'Eglise, *que la Providence de Dieu s'étend à toutes choses.* Car on ne peut developper ce langage figuré , & y donner quelque forme d'argument qu'en cette maniere.

Si la Providence de Dieu s'étend à toutes choses , comme il n'est pas à craindre que Dieu donne gain de cause à celuy qui n'a pas droit , ny qu'il favorise le crime , les hommes sont impies , de chercher des témoins pour assurer les Juges de leur bon droit , puis qu'ils n'ont qu'à jeter au sort ; & le duél est la plus sainte des procedures pour terminer les procès criminels.

Or les hommes ne sont pas impies , pour ne pas vouloir terminer par le sort tous les differens qu'ils ont ensemble , & pour ne pas faire battre l'accusé & l'accusant dans les procès criminels.

Donc

Donc la Providence de Dieu ne s'étend pas à toutes choses.

Dieu soit loué que l'Auteur ait reconnu par là, que c'est la mesme chose de pretendre que Dieu n'agit point par des volonte^z particulieres, & d'enseigner, *que sa Providence ne s'étend pas à toutes choses.*

J'ay assez fait voir, ce me semble, dans tout ce livre; que ce dernier est une suite necessaire du premier. Car il ne peut y avoir de providence, comme a fort bien remarqué Maimonidés, *sine certa gubernatoris gubernatione, & directoris directione*, & par consequent il n'y en peut avoir à l'égard des choses que Dieu ne voudroit point par des volonte^z particulieres. D'où ils'ensuit que selon le Systême, la puissance de Dieu s'étend à toutes choses, & non pas sa Providence. Mais il est bon qu'il l'ait reconnu, comme il paroît qu'il l'a fait, par cette 4.^{me} preuve *per reductionem ad absurdum*. Car les absurditez qu'il pretend estre une suite du sentiment que je défens, regardent icy directement la Providence, & non les volonte^z de Dieu particulieres ou generales. Il s'agit de sçavoir si cette Providence s'étend à toutes choses : je le soutiens avec toutes les Societez Chrestiennes; & c'est de quoy l'on se mocque par une ironie, qui est une preuve tres-foible contre
la

la verité , mais qui en est une convaincan- CHAP.
te du sentiment de l'Auteur. Car il est XXVI.
difficile de marquer plus clairement com-
bien on est éloigné d'avoir sur la Provi-
dence de Dieu , & sur le soin qu'il prend
de toutes choses en particulier , les mê-
mes pensées que l'Eglise , que lors qu'on
se moque de ce qu'elle fait profession de
respecter & de croire.

Mais voicy dequoy rendre la chose plus
sensible. Il s'agit de sçavoir si Dieu se mesle
des querelles & des procès des hommes , &
si sa Providence s'étend jusques là. C'est
l'Auteur mesme qui a choisi ces exemples.

Or il est si éloigné de suivre le sentiment
commun de tous les Chrestiens sur ce point
qu'il en tire au contraire ces conclusions
absurdes : Que tous les procès devroient
donc estre decidez par le sort , & toutes
les querelles par le duël , puis que c'est la
Providence qui dispose de ces événemens :
*Que ne tirent-ils au sort , dit-il. Que ne pre-
nent-ils Dieu seul pour juge de leur differens ?*
SE DEFIENT-ILS DE LA PROVIDENCE ,
& craignent-ils que Dieu donne gain de cause
à celuy qui n'a pas droit ? Pourquoi intenter
des procès criminels ? Le duël est la plus sainte
des procedures. *Que l'accusé & l'accusant se
battent religieusement. Quelle impieté que de
croire que Dieu puisse favoriser le crime , ou*
QUE

CHAP. QUE SA PROVIDENCE NE S'ESTENDE
XXVI. PAS A TOUTES CHOSES ! *Le criminel succombera.*

Il est donc évident que dans le sentiment de l'Auteur la Providence ne se mêle ni des querelles ni des procès des hommes. Car s'il estoit persuadé qu'elle s'étend à toutes ces choses là , ou il n'opposeroit pas à la doctrine de l'Eglise des absurditez qui ne seroient pas moins des suites de la sienne ; ou il apprendroit d'elle que ces absurditez n'ont aucune liaison avec ce qu'elle enseigne de la Providence.

Car qui est-ce qui ne sçache , que ce qu'on oppose icy , n'est point different de l'ancien argument des impies qui nioient la Providence , & qui n'ont jamais eu rien de plus fort pour la combattre , que de dire , (ce qui revient à ce que l'on dit dans cette preuve) Que si la Providence de Dieu s'étendoit à toutes choses , il ne souffriroit pas que les gens de bien fussent d'ordinaire dans l'adversité , & que les méchans au contraire se trouvassent souvent dans toute sorte de prosperitez.

Le Pseaume 72. represente le trouble , que cela jette quelquefois dans l'esprit même des gens de bien qui sont encore foibles : *Que le Dieu d'Israel est bon à ceux qui ont le cœur droit. Cependant mes pieds ont tellement*

lement chancelé, qu'ils se sont presque détournés de la voie, & je me suis vu tout prest de tomber: parce que j'ay regardé les insensez d'un œil jaloux, en voyant la paix & le bonheur des méchans. C'est ce qui fait que le peuple de Dieu retombe dans ses doutes, en voyant les méchants boire comme à pleine coupe les eaux douces des biens du monde. C'est ce qui leur fait dire. Comment Dieu peut-il sçavoir cela & le souffrir: le Tres-haut a-t'il connoissance de toutes ces choses? Voilà ces méchants & ces heureux du siecle, qui multiplient leurs richesses de plus en plus. Mais la maniere dont le Prophete resout ces doutes, n'est pas en disant, qu'on a tort aussi de s'imaginer que la Providence de Dieu s'étende à tout. C'est en le supposant comme une verité certaine, mais en nous avertissant, que pour reconnoître la justice de cette Providence divine qui s'étend à toutes choses, on ne la doit pas considerer (comme S. Augustin dit si souvent) dans une seule partie, mais dans son tout. C'est ce qu'il nous fait entendre par ces divines paroles. *Je me suis mis en peine de penetrer dans vostre conduite, mais je m'y suis travaillé inutilement: jusques à ce que je sois entré dans le Sanctuaire de Dieu, & que j'aye consideré quelle estoit la fin des méchans. Veritablement, Seigneur, vous les mettez en des lieux bien glissans, d'où vous*

les faites tomber dans des précipices. Que leur chute arrive subitement : ils perissent tout d'un coup : ils disparaissent , comme s'ils n'avoient jamais esté. Comme un songe s'évanouit au moment qu'on se reveille , de même , Seigneur , en les reveillant , vous anéantissez leur imaginaire félicité.

Mais ce n'est pas icy le lieu de répondre à cette objection des impies contre la Providence. Tous les Peres l'ont fait , & quelques-uns mêmes des Philosophes payens. Et la maniere dont les Peres y ont répondu fait assez voir , qu'ils ont cru tres certainement que Dieu gouverne le monde par des volontez particulieres , & que sa Providence s'étend à toutes choses. J'ay donc seulement à remarquer que ce que l'on dit icy , a beaucoup moins de vraysemblance , que cette objection des libertins. Car c'est une foiblesse humaine de trouver étrange , que la Providence de Dieu s'étendant à toutes choses , elle souffre que les méchans soient heureux , & les gens de bien opprimés. Mais c'est un éblouissement d'esprit qui me paroist inconcevable , de vouloir que si la Providence de Dieu s'étend à tout , ce soit une suite nécessaire de cette Doctrine sainte & autorisée par toute l'Ecriture , que ceux qui sont de ce sentiment , c'est à dire , tous les Chrestiens sont obli-

gez

gez de ne point chercher de témoins pour CHAP. XXV. I
 assurer les juges de leur bon droit , mais
 déterminer toutes leurs affaires civiles en,
 jettant au sort , & tous leurs procez cri-
 minels en se battant en duel.

Pour juger jusques à quel point cela est
 déraisonnable. Il ne faut que considérer
 deux ou trois choses.

La 1. Que toute l'Ecriture sainte prise
 à la lettre, nous représente Dieu comme
 gouvernant le monde par des volontez par-
 ticulieres. L'Auteur en convient, mais il
 prétend qu'elle ne doit pas estre prise à la
 lettre en tous ces endroits-là , & que ce
 sont des anthropologies. Ceux donc qui
 l'ont prise à la lettre sur cette matiere de la
 Providence , n'ont pû croire autre chose
 sinon que Dieu gouverne le monde par des
 volontez particulieres , & que sa Provi-
 dence s'étend à toutes choses. Or ce sont
 tous les Peres & tous les Theologiens qui
 l'ont prise en cette maniere. Car on n'a pû
 jusques icy nous en trouver un seul qui ait
 dit , qu'il ne falloit pas prendre à la lettre
 ce que l'Ecriture nous enseigne de la Pro-
 vidence , & du soin que Dieu prend des
 choses humaines. Ce seront donc tous les
 Peres & tous les Theologiens , ou pour
 mieux dire tous les Chrestiens , qui auront
 esté des impies en faisant des choses que

CHAP. l'Auteur prétend qu'on ne peut faire sans
 KXVI. impiété, quand on croit que la Providence de Dieu s'étend à tout.

La 2. chose à considérer, est que Dieu a expressement marqué dans l'Ecriture, que nous devons chercher des témoins pour
Deuter. assurer les juges de nostre bon droit. *In ore*
19. 15. duorum aut trium testium, stabit omne verbum.
Tout sera verifié par la bouche de deux ou trois
témoins. Et Dieu a tellement voulu que ce
 fust par cette voye que l'on s'éclaircit de la
 verité, qu'il est marqué dans le Levitique 5. 1. Que celuy qui refusoit d'estre
 témoin, quand il estoit assuré d'une chose
 dont on estoit en peine, & qu'on exigeoit de luy qu'il rendist témoignage à la
 verité, se rendoit coupable d'un peché punissable: *Portabit iniquitatem suam.*

La 3. est, que le duel est une chose abominable, & défendue par le precepte du Decalogue: *Vous ne tuerez point.*

Ces choses estant supposées, qui peut comprendre que l'on me dise serieusement. *Si vous croyez que Dieu agisse par des volontez particulieres, & que sa Providence s'étende à toutes choses (c'est à dire, si je croy ce qu'ont toujours cru, & ce que croient encore tous les Chrestiens qui sont au monde) Vous serez un impie si vous faites ce que Dieu a ordonné par sa Loy que vous deviez faire*
lors

lors que vous auriez des procès , qui est de chercher des témoins pour assurer les Juges de vostre bon droit ; & si contre le commandement du decalogue vous ne vous battez en duel lors que vous serez accusé d'un crime , ou que vous en aurez accusé un autre.

CHAP.
XXVI.

Il y a des choses si absurdes que c'est les avoir refutées , que de les avoir fait envisager. Cette pretendue preuve est de cette nature. Pour peu qu'on ait d'intelligence on en reconnoît tout d'un coup la fausseté. Mais les plus simples n'ont besoin pour ne s'en point embarasser , que d'avoir devant les yeux ces paroles de l'Ecclesiastique. *Ne recherchez point ce qui est au-dessus de vous , & ne tachez point de penetrer ce qui surpasse vos forces. Mais pensez toujours à ce que Dieu vous a commandé.* Nous croions que la Providence de Dieu s'étend à toutes choses. C'est une des premieres veritez de la religion Chrestienne. Mais de sçavoir comment cela se fait , & de quelle sorte tout ce qui arrive dans le monde est conduit , réglé , gouverné par les ordres secrets de cette Providence infinie , c'est ce qui passe infiniment nostre intelligence. Ce doit estre l'object de nos adorations , & ce que la foy que nous en avons doit former dans nostre cœur est une soumission generale à tout ce qu'il luy plaira d'ordonner de nous.

CHAP.
XXVI.

Mais c'est ce que Dieu nous a commandé , & ce qu'il nous a défendu qui doit estre la regle de nostre conduite , & que nous devons avoir sans cesse devant les yeux. *Sed qua praecepit tibi Deus illa cogita semper.* Or je sçay que Dieu me commande de ne le point tenter en me dispensant sous le pretexte d'un faux abandon à sa Providence , des moiens qu'il m'a marquez dans ses Ecritures , comme est de chercher des témoins pour assurer les Juges de mon bon droit. Je n'ay donc pas sujet de craindre d'estre impie en cherchant ces témoins , quelque persuadé que je sois que la Providence de Dieu s'étend à tout : mais je suis persuadé que je serois impie , si je voulois que les Juges ne s'assurassent de mon bon droit qu'en jettant au sort. Je sçay aussi que Dieu m'a défendu de faire jamais ce qu'il a condamné par sa Loy , comme est le duël & le meurtre. Quelle est donc cette bizarre Theologie qui pretend me reduire à l'une ou à l'autre de ces deux extremitez , qu'à renoncer à la foy que j'ay avec toute l'Eglise , que la Providence de Dieu s'étend à toutes choses , ou à me croire impie si en conservant cette foy , je ne reconnois que le duël est la plus sainte des procedures pour terminer tous les procès criminels ?

VOILA toutes les Preuves de la Réponse

à Mr. Arnauld que j'avois entrepris d'exa- CHAP.
miner. Le public jugera si elles meritoient XXVI.
d'estre proposées avec tant de confiance,
que les Lecteurs en dussent estre portez à
croire, qu'il y avoit peu d'apparence
qu'elles pussent estre renversées. Cepen-
dant comme c'est du mesme air qu'il les
conclut, cela me fait croire, qu'il est bon
de rapporter encore cette fin, & d'y faire
quelques reflexions.

L'AUTEUR. *Je ferois un volume entier des
absurditez étranges qui se tirent directement
des principes de ceux qui mesurent Dieu sur
eux-mesmes, & qui soutiennent qu'il n'agit
pas en consequence de certaine loix generales,
dont l'efficace est determinée par des causes occa-
sionnelles.*

REFLEXION. Il devoit dire pour propo-
ser plus sincerement l'estat de la question,
que les absurditez étranges dont on pour-
roit faire un volume entier, se tirent direc-
tement des principes de ceux, qui croient
que Dieu agit par des volontez particulieres,
& que sa Providence s'étend à toutes choses.
Mais qui sont ces genslà, sinon tous les
Theologiens, tous les Peres, & tous les
Ecrivains canoniques. Ce sont donc les
Ecrivains canoniques, les Peres & les
Theologiens; que l'Auteur accuse d'avoir
mesuré Dieu sur eux-mesmes, c'est à dire d'en

avoir parlé basement comme on parleroit d'un homme. Il n'y a que luy qui en parle dignement. Et cependant c'est tout le contraire. Car au lieu que tant qu'il n'a eu que la mesme notion de la Providence qu'en ont tous les Chrestiens, qui la leur fait considerer, comme conduisant & réglant tout ce qui arrive dans le monde mesme par les agens libres, il a reconnu qu'il estoit aussi difficile de l'accorder avec la liberté, que de comprendre la divisibilité de la matiere à l'infini, il en a depuis tellement rabbaissé l'idée par ses nouvelles découvertes, que tout ce qu'elle a de grand, de divin, d'incomprehensible, dispaeroit dans son Système.

L'AUTEUR. Car je pretens avoir ruiné ailleurs cette nature aveugle que les Philosophes payens ont introduite dans le monde pour partager avec Dieu, la gloire qui est due à la fécondité & à la simplicité de ses voies.

REFLEXION. On ne sçait à quoy cela revient, non plus que ce qu'il adjoute à la fin de cette conclusion en parlant de Dieu.

L'AUTEUR. A qui on donne du moins pour adjoint de l'empire du monde, un phantôme aveugle & bizarre, qui trouble par sa conduite l'esprit des Philosophes qui ne sçavent ou ne veulent point mediter.

REFLEXION. Tout cela est hors de propos. Car il ne s'agit point des Philosophes payens : mais des saints Peres qui ont crû certainement que Dieu gouverne le monde par des volonte^z particulieres & que sa Providence s'étend à toutes choses : mais à qui on ne peut imputer sans calomnie de luy avoir donné pour adjoint dans cet empire du monde un phantôme aveugle & bizarre. Estrange éblouissement ! Car est-il possible qu'il n'ait pas vû que c'est à luy-mesme qu'on peut faire ce reproche, de donner à Dieu pour adjoint dans le gouvernement du monde, un phantôme aveugle & bizarre : mais que l'on ne sçait comment appeller, parce que selon les differentes brouilleries, c'est tantost hazard & tantost fatalité.

Je l'ay fait voir en divers endroits de ce livre, ou j'ay prouvé que dans ces principes, quoy que Dieu ait part à tout comme cause universelle, on ne pouvoit néanmoins luy attribuer raisonnablement de ce qu'un tel événement estoit arrivé plutôt qu'un autre, de ce que les Grecs avoient vaincu les Perses, plutôt que les Perses les Grecs, mais que cela venoit d'une combinaison fortuite des volonte^z humaines avec les accidens naturels que Dieu n'avoit point voulue, & qui ne pouvoit par conséquent estre regardée, que comme un

CHAP. hazard. J'ay montré aussi qu'en d'autres
 XXVI. rencontres il faisoit passer cette combinai-
 son pour une fatalité, en disant que des
 choses qui avoient dependu d'un tres-grand
 nombre de mouvemens libres des hommes,
 estoient arrivées, *par un suite NECESSAIRE*
de l'ordre de la Nature. Et ainsi l'on peut
 dire avec raison, qu'il donne à Dieu pour
 adjoint dans le gouvernement du monde,
 ou la temerité de la fortune, ou la nécessité du
 dessein, au lieu que S. Augustin soutient
 par tout, qu'en remontant jusques à Dieu,
 on ne peut dire qu'il y ait ny fortune ny
 destin en tout ce qui arrive sur la terre. *Vbi*
Aug. *Contr.* *Jul. l. 6.* *cap. 8.* *nulla fati necessitas, nulla fortuna temeritas,*
nulla persona dignitas, quid restat, nisi mise-
ricordia & veritatis profunditas.

L'AUTEUR. La belle & noble idée qu'ils ont
 de la providence, lors qu'ils disent que mes prin-
 cipes la renversent.

REFLEXION. Ceux qui le disent n'ont
 point d'autre idée de la Providence, que
 celle qu'en donne l'Ecriture, & qu'on en
 a toujours eüe dans l'Eglise Catholique.
 Mais celuy qui veut aujourd'huy que nous
 en avons une autre idée, qu'il s'imagine
 faussement estre plus belle & plus noble, ne
 craint-il point l'anatheme, dont saint Paul
 veut que l'on frappe tous ceux qui annon-
 cent une autre foy que celle qu'on a reçue.

Si

Si quis vobis evangelizaverit praterquam quod accepistis, anathema sit. Il paroist qu'il a prévu cette objection. Nous verrons dans la suite comment il a taché d'y satisfaire.

L'AUTEUR. *Il faut, Monsieur, attendre leurs ouvrages, & alors nous en pourrions juger solidement.*

REFLEXION. Il les verra bien-tost, & on espere qu'il y trouvera les difficultez qu'on luy peut faire, proposées avec assez de clarté & d'étendue, pour avoir lieu d'en juger solidement. Mais il faudroit pour cela qu'il ne fust pas si prévenu, qu'il le paroist estre, de ce qu'il croit avoir appris sur ce sujet de la Sageſſe éternelle par de longues & sérieuses Meditations.

L'AUTEUR. *Mais que M. Arnauld declame que je me perds dans mes nouvelles pensées. Nouvelles ou non, je les croy solides, je les croy Chrestiennes, je les croy seules dignes de la Sageſſe & de la Bonté Dieu.*

REFLEXION. Il peut donner tel nom qu'il voudra à ce qu'on écrit contre son Systeme, & ne le regarder que comme une vaine declamation. Le Public en jugera peut-estre d'une autre sorte. Il me suffit qu'il n'ose pas nier que ces imaginations touchant la conduite de Dieu dans l'ordre de la Nature & de la Grace ne soient de nouvelles pensées. C'est bien l'avouer que de

dire : *nouvelles ou non : je les croy solides.* Car la nouveauté dans les dogmes en matiere de religion est un si mauvais caractere par sa confession propre , que c'est la premiere chose dont on se défend quand on le peut , lorsqu'on nous accuse d'avancer de nouveaux dogmes. Et ainsi ne s'en point défendre, c'est l'avouer. Mais comment s'en défendrait-il ? Il s'est vanté plusieurs fois *d'avoir de quoi demontrer les veritez qui luy sont particulieres.* Il peut prendre pour verité ce qui ne l'est pas. Mais ces prétendues veritez ne luy seroient pas particulieres si d'autres les avoient avancées avant luy. Aussi est-il bien certain que non. Il a fait imprimer quatre ou cinq fois son *Traité de la Nature & de la Grace* , & toujours avec de nouveaux *Eclaircissemens* , & d'autres additions considerables. Il a traité aussi le même sujet dans ses *Meditations Chrestiennes* , & enfin il en a fait un *Chapitre exprés* dans sa *Réponse aux vraies & fausses Idées* , qui est ce que nous examinons icy. Il n'a pas ignoré que ceux dont il a demandé l'approbation de son livre , n'ont refusé de la luy donner que parce qu'ils ont jugé que ce qu'il contenoit de capital , qui est que Dieu n'agit point par des volontez particulieres, leur a paru une *nouveauté* dangereuse. D'où vient donc qu'il n'a pas taché

ché depuis de les détromper de cette opinion si elle est fausse ? D'où vient que parmi tant d'additions il n'y en a pas une seule, où il ait rapporté quelque Auteur considerable qui ait enseigné la même chose que luy. Il se met en pieces pour nous en donner des preuves *à priori*, *à posteriori*, & *per reductionem ad absurdum*. Mais pour des autoritez, pour des témoignages de Theologiens ou de Peres, il n'a eu garde d'en alleguer, parce qu'il ne s'en trouve point. Que restoit-il donc, sinon de se rendre ou de se confirmer par quelque autre voie dans ses *nouvelles pensées*. C'est ce dernier party qu'il a pris, & il n'en a point trouvé d'autre, que d'opposer son autorité à celle de toute la terre par cette réponse fiere. *Nouvelles ou non, je les croy solides, je les croy Chrestiennes, je les croy seules dignes de la Sageſſe & de la Bonté de Dieu*. On pourroit estre touché de cette grande confiance, si on ne consideroit qu'il n'y a point de Socinien, point de Trembleur, point de Fanatique qui n'en puisse dire autant. Mais quand on n'a que sa propre autorité pour se faire croire en des matieres importantes de religion, on doit s'attendre de n'estre cru d'aucune personne sage, si on ne fait marcher les boiteux, ouir les sourds, ou voir les aveugles. Sans cela plus on en dit, moins

moins on trouve de creance. Quoy dans une matiere dont les Peres ont autant parlé , qu'est la Providence & la maniere dont Dieu gouverne le monde , on prétend faire recevoir des *pensées nouvelles* inconnues à tous les Peres : & pour leur donner du poids , on ne se contente pas de dire : *Je les croy solides* : ny d'ajouter : *Je les croy Chrestiennes* : mais on passe jusqu'à s'élever au-dessus de tous les Peres par cette étrange parole. *Je les croy SEULES dignes de la Sagesse & de la Bonté de Dieu* : Comme si depuis Moysse jusques à l'année 1680. Dieu n'avoit trouvé personne ny dans l'ancienne Loy , ny dans la nouvelle , qui eut rien pensé sur cela qui fut digne de sa Sagesse & de sa Bonté.

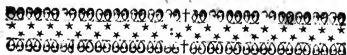
Dans
l'Avant
propos.

Que faire pour rabattre une si vaine confiance ? Il ne faut que le renvoyer à luy mesme , & le faire souvenir de la parole que j'ay mise à la teste de ce premier livre , & par où je croy encore le devoir finir.

La nouveauté en matiere de Theologie porte le caractère de l'erreur , & on a droit de mépriser des opinions pour cela seul quelles sont nouvelles & sans fondement dans la tradition. *Recherche de la Verité liv. 3. 2. part. chap. 8.*

TA-





T A B L E

D E S C H A P I T R E S .

A V I S Touchant deux nouveaux Livres
du P. Malebranche.

A V A N T - P R O P O S . p . 1

L I V R E P R E M I E R

Sur ce qu' ce Systême a de nouveau tou-
chant l'ordre de la Nature.

C H A P I T R E I. **E** Xamen des termes dont
l'Auteur se sert , pour
expliquer la maniere dont il
croit que Dieu agit dans l'or-
dre de la Nature. p . 13

C H A P . II. I. Point. Qu'on ne trouve
point dans l'idée de l'Estre
parfait , qu'il ne doive agir
dans l'ordre de la Nature que
par des volonteze generales ,
& par les voyes les plus sim-
ples , en la maniere que l'Au-
teur

T A B L E

teur l'entend. p. 39

CHAP. III. Reflexions sur le troisieme

Eclaircissement du Traité.

Que l'essay qu'on y a voulu faire de la methode des Geometres , pour prouver démonstrativement les principaux points du Traité , fait voir manifestement que cela est impossible.

p. 84

CHAP. IV. II. Point. Que Dieu n'a point agi dans la creation du monde , selon les pensées de l'Auteur touchant ce qu'il appelle les volontez generales & les voies simples.

p. 99

CHAP. V. Que la creation des plantes & des animaux fait encore voir que Dieu n'a point agi dans la creation du monde selon les Idées de l'Auteur du Systeme.

p. 110

CHAP. VI. Que cette même consideration des corps organisez, que l'Auteur avoue avoir esté formez par des volontez particulieres de Dieu , ruine encore deux autres de ses principaux argumens pour l'établissement de son Systeme.

p. 116.

CHAP.

DES CHAPITRES.

CHAP. VII. III. Point. Qu'au regard de toutes les natures purement corporelles l'Auteur du Système ne peut point dire, que les volontez generales de Dieu soient déterminées à des effets particulieres par des causes occasionelles. p. 132

CHAP. VIII. Suite du III. Point. Reflexions qui font voir que l'idée de l'Estre parfait n'oblige point de prendre pour des Anthropologies les passages de l'Ecriture qui font entendre que Dieu agit par des volontez particulieres. p. 147

CHAP. IX. IV. Point. Qu'il n'y a que les volontez libres qui déterminent effectivement, selon l'Auteur du Système, les volontez generales de la cause universelle: Mais qu'il s'ensuit de-là de grands inconveniens, que l'on représentera quand on aura fait entendre ce que Dieu fait, selon l'Auteur, dans les mouvemens libres de la volonté créée. p. 170.

CHAP. X. La maniere, dont les plus habiles

T A B L E

biles Theologiens expliquent la conduite de Dieu dans le gouvernement du monde , opposée à celle de l'Auteur du Système. p. 190

CHAP. XI. Qu'on ne sçauroit accorder ce que nous lisons dans l'Ecriture avec la supposition d'une cause universelle qui n'agit point par des volonte^z particulie^{res}. p. 204

CHAP. XII. Suite des passages de l'Ecriture que l'on ne peut accorder avec la supposition d'une cause universelle qui n'agit point par des volonte^z particulie^{res}. p. 215

CHAP. XIII. Que ce que la foy & la droite raison nous apprennent de la Providence de Dieu , oblige necessairement de croire que Dieu agit dans le gouvernement du monde par des volonte^z particulie^{res}. p. 235

CHAP. XIV. Diverses Reflexion sur le même sujet de la Providence. p. 261.

CHAP. XV. Que la difficulté qu'on a toujours eue d'accorder la libe^{rté} avec la Providence dans les évenc-

DES CHAPITRES.

événemens humains , est une
preuve que le nouveau Système
en ruine la créance. p. 286

CHAP. XVI. De la Providence de Dieu
dans les choses naturelles par
rapport à la Religion. Diver-
ses erreurs dans la raison que
l'Auteur donne du choix que
Dieu a fait des Juifs pour
estre les figures principales de
JESUS-CHRIST. p. 308.

CHAP. XVII. Que la manière dont Dieu
a parlé de la distribution qu'il
feroit des biens temporels dans
l'une & l'autre des deux al-
liances , à ceux qui le servi-
roient , ruine absolument les
principes du nouveau Systé-
me. p. 340

CHAP. XVIII. Que le nouveau Système est
sujet aux mêmes inconveniens
& à de plus grands , que ceux
qu'il prétend avoir trouvez
dans la Philosophie commune
qui soutient l'efficace des cau-
ses secondes. Du premier de
ces inconveniens : Qu'on
pourroit aimer autre chose que
Dieu. p. 361

CHAP. XIX. Du 2. des inconveniens que
l'Au-

T A B L E

L'Auteur prétend avoir trouvé dans la Philosophie qui soutient l'efficace des causes secondes ; Qu'on pourroit craindre autre chose que Dieu. p. 380

CHAP. XX. Du 3. inconvenient que l'Auteur prétend trouver dans la Philosophie qui soutient l'efficace des causes secondes : Qu'on pourroit adorer autre chose que Dieu. p. 397

CHAP. XXI. Examen de plusieurs pensées de l'Auteur du Système touchant les plaisirs des sens. p. 405.

CHAP. XXII. Suite de l'examen de cette 1. Proposition touchant les plaisirs des sens. Diverses raisons qui ont empêché qu'on ne l'ait expliquée d'une manière plus favorable & moins choquante, comme on l'auroit bien voulu. p. 428

CHAP. XXIII. Examen de la 2. 3. & 4. Proposition touchant les plaisirs des sens p. 436.

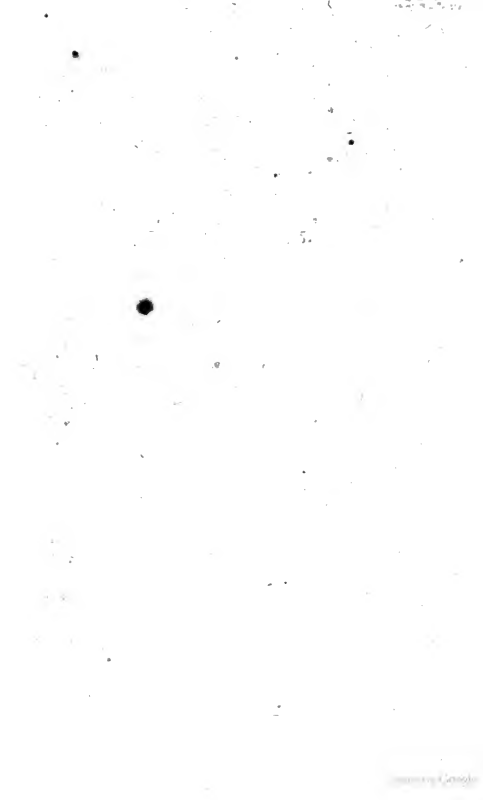
CHAP. XXIV. Examen de la 5. Proposition touchant les plaisirs. p. 463

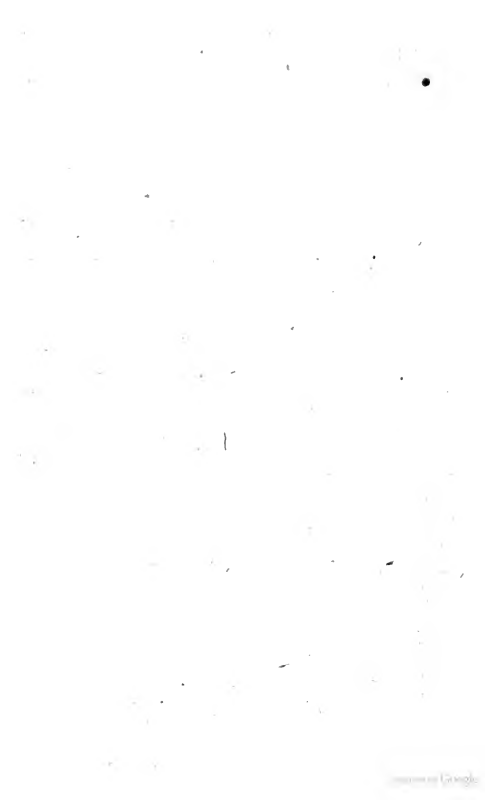
CHAP. XXV. Réponse à de nouvelles preuves

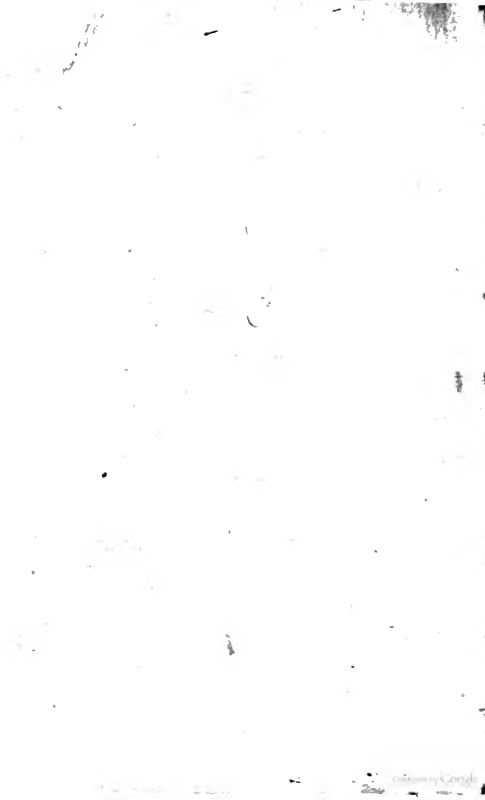
DES CHAPITRES.

*ves pour montrer qu'il n'est
pas vray que Dieu agisse par
des volontez particulieres,
& que sa Providence s'étende
à toutes choses, prises de la
Réponse du P. Mallebranche
au livre des vrayes & des
fausses Idées.*

CHAP. XXVI. *Réponse à la dernière de ces
Preuves, & à la Conclusion
dont on les appuye. P. 500*







5-5-1

$$\begin{array}{r} 12 \frac{1}{2} \\ 12 \frac{1}{2} \\ \hline 25 \frac{1}{2} \end{array}$$

$$\begin{array}{r} 125 \\ 2 \end{array}$$

$$\begin{array}{r} 125 \\ 2 \end{array}$$

$$\begin{array}{r} 5 \\ 4 \end{array}$$

$$\begin{array}{r} 125 \\ 50 \\ \hline 175 \end{array}$$

$$\begin{array}{r} 625 \\ 4 \end{array}$$

$$157. + \frac{3}{4}$$

